رئالیسم اسلامی

و

فلسفه مارکسیست

دکتر غلامحسین فروتن

باز تایپ و تکثیر انترنیتی: سازمان انقلابی افغانستان



بازتایپ و تکثیر انترنیتی کتاب ارزشمند «رئالیزم اسلامی و فلسفه مارکسیست» از قلم رفیق داکتر غلامحسین فروتن کمونیست نامدار و فرزند صدیق خلق ایران، نیاز روزگار ماست. سازمان انقلابی افغانستان در حالی بازتایپ این کتاب را به جنبش انقلابی افغانستان و ایران تقدیم می دارد که فاشیست های مذهبی با پول امپریالیست های امریکایی، اروپایی و دولت های مرتجع منطقه از جمله جمهوری ستمگر آخوندی ایران، ده ها شبکۀ تلویزیونی و رادیویی و جراید طباعتی را برای سمپاشی و تحمیق توده ها راه اندازی کرده اند تا ذهن جوانان ما را با افیون مذهبی مشوب سازند.

در این میان شیخ آصف محسنی، انسان محیل و قاتل که مرکز بزرگ «خاتم النبین» را در کابل گردانندگی می کند و از طریق تلویزیون «تمدن» در صدد تبلیغ «رئالیزم اسلامی» است، ناگزیر مانند اسلاف روحانیت اش (شریعتی و مطهری) با استدلال های احمقانه و عصر حجری به رد فلسفۀ مارکسیستی می پردازد و با «احمق خواندن» کمونیست ها غائله را پایان شده اعلام می دارد.

سازمان انقلابی افغانستان باور دارد که تکثیر انترنیتی این کتاب ارزشمند، کتابی که در آن از فلسفۀ خلاقانۀ مارکسیزم دفاع شده و با استدلال و منطق انقلابی، «رئالیزم اسلامی» شیادان مذهب و سوداگران دین افشاء گردیده است، در تنویر افکار جوانان ما و درک بیشتر حقانیت مارکسیزم و فلسفۀ انقلابی آن نقش به سزایی خواهد داشت.

کمیتۀ فرهنگی و نشراتی سازمان انقلابی افغانستان از رفقای حزب کار ایران (توفان) برای ارسال این کتاب ارزشمند و روشنگر رفیقانه ابراز سپاس می نماید.

کمیتۀ فرهنگی و نشراتی

سازمان انقلابی افغانستان

خزان 1391

به مادرم

مادری پاک و زحمتکش

مادری که در برابرش به سجده می اوفتم و بر پایش بوسه میزنم

فهرست مطالب

پیشگفتار

حزب تودۀ ایران در نخستین دورۀ حیات خود (دوره ای که از آغاز تأسیس آن در 1320 تا کودتای 28 مرداد 1332 را در بر می گیرد) در شناساندن و اشاعۀ مارکسیسم – لنینیسم و سوسیالیسم، در دفاع از جهان بینی و اصول سازمانی طبقۀ کارگر بدون تردید موفقیت بزرگ و چشمگیری بدست آورد. طبقۀ کارگر ایران دربست و یکپارچه تحت رهبری حزب تودۀ ایران در آمد، توده های دهقان حزب تودۀ ایران را به مثابه یگانه مدافع منافع خود بازشناختند، جوانان دانش آموز و دانشجو و بسیاری از روشنفکران در پیرامون آن گرد آمدند، حزب تودۀ ایران طی مدتی کوتاه در صحنۀ سیاسی ایران به صورت وزنۀ سنگینی در آمد. به جرئت می توان گفت که یکی دو نسل در مکتب حزب تودۀ ایران با آموزش مارکسیسم پرورش یافتند و با روحیه انترناسیونالیسم پرولتری تربیت شدند، البته اتحاد شوروی بمثابه مهد سوسیالیسم، دستاورد های کلان آن در زمینه های اجتماعی، اقتصادی، فنی، نظامی، فرهنگی، پیروزی درخشان آن بر نیروهای اهریمنی فاشیسم و نیز جنبش جهانی پر توان کمونیستی و کمینترن، در موفقیت های حزب تودۀ ایران نقش بزرگی داشتند، اما آنچه که در این میان اهمیت اساسی و اصولی داشت همان جهان بینی طبقۀ کارگر و کوشش حزب در پیشبرد آن بود.

این اندیشه که حزب تودۀ ایران در آغاز به مثابه یک حزب ملی تشکیل شد و سپس «شیاطین» ماهیت ملی آن را به ماهیت کارگری تغییر دادند از بیخ و بُن نادرست است، این اندیشه بر این اساس پایه می گیرد که افرادی مانند سلیمان محسن اسکندری با نور الدین الموتی و معدودی دیگر نه تنها در آن عضویت داشتند، بلکه شاخص حزب به شمار میامدند، اما آنچه که تعیین کنندۀ ماهیت حزب است، عضویت این یا آن شخصیت برجسته در حزب نیست ولو آنکه در مقامات بالای حزب جای گرفته باشد، تعیین کنندۀ ماهیت حزب تودۀ ایران از همان آغاز، ایدئولوژی کارگری حاکم بر آن بود که هیچکس در برابر آن نایستاد و نمی توانست بایستد.

نفوذ حزب تودۀ ایران در میان طبقۀ کارگر و دهقانان و دیگر توده های زحمتکش، نفوذ جهان بینی طبقۀ کارگر در میان جوانان، امپریالیسم و طبقۀ حاکمۀ دست نشاندۀ آن را در هراس افکند که با وارد آوردن ضرباتی سنگین سازمان های حزب تودۀ ایران را در هم ریخت و فعالیت آن را متوقف ساخت، عدۀ زیادی از اعضای رهبری و کادر های حزبی مجبور شدند به کشور های اتحاد شوروی و شرق اروپا مهاجرت کنند. دورۀ دوم حیات حزب تودۀ ایران از این زمان آغاز می شود، دورۀ وابستگی بی چون و چرا به اتحاد شوروی که خود بازگشت به سرمایه داری را آغاز کرده بود، دورۀ رویزیونیسم در تئوری و در عمل که فرجام آن هم اکنون در برابر دیدگان همگان است، و چه فرجام زشت و نامیمونی!

مبارزۀ ایدئولوژیک علیه مارکسیسم و به ویژه علیه فلسفۀ مارکسیسم از جانب روحانیت و پیروان جهان بینی توحیدی آغاز شد. از شخصیت های پیشگام و سرشناس این مبارزه می توان از مطهری و دکتر شریعتی نام برد. تجسم این مبارزه چند جلد کتاب تحت عنوان «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است که مطهری نگارش یادداشت های آن را به عهده گرفته است که گاهی نیز خود به صورت فصلی از کتاب در میاید، جالب است که یادداشت های این کتاب چند برابر متن اصلی است و طی همین یادداشت ها است که با کوله باری از تکه پاره های فلسفۀ کلاسیک و اسلامی به جنگ فلسفۀ مارکسیست رفته است، جنگی که هدف آن باید رهانیدن جوانان از افتادن در کمند مارکسیسم و جلب آنها به «فلسفۀ اسلامی» یا «حکمت الهی» باشد. او در مقدمۀ جلد اول کتاب چنین می نویسد:

«در این کتاب سعی شده تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک به طور واضح نمایانده شود... متذکر می شویم که ارزش فلسفی و منطقی آن را در نظر نگرفته ایم بلکه از لحاظ اینکه نشریات مربوط به ماتریالیسم و دیالکتیک بیش از اندازه در کشور ما منتشر شده و افکار عدهٔ نسبتاً زیادی از جوانان را به خود متوجه ساخته و شاید عده ای باشند که واقعاً باور کرده باشند که ماتریالیسم دیالکتیک عالیترین سیستم فلسفی جهان و ثمرهٔ مستقیم علوم و خاصیت لاینفک آنها است و دورهٔ حکمت الهی سپری شده است، لازم بود تمام محتویات فلسفی و منطقی این رسالات تجزیه و تحلیل شود تا ارزش واقعی آن به خوبی واضح گردد» [1]

بدین ترتیب مقصود از نگارش کتاب اینست که «تمام محتویات منطقی و فلسفی» رسالاتی که در بارهٔ ماتریالیسم دیالکتیک نوشته شده مورد بررسی قرار گیرد تا «تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک» نمایانده شود و «ارزش واقعی آن به خوبی واضح گردد.»

با این حال گویا ارزش فلسفی و منطقی آن را در نظر نگرفته است. چگونه ممکن است تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک را نشان داد، تمام محتویات منطقی و فلسفی آن را زیر ذره بین گذاشت ولی ارزش منطقی و فلسفی آن را در نظر نداشت؟ در مقدمهٔ جلد دوم متذکر می شود که برای رد فلسفهٔ مارکسیسم لازم نیست زحمت زیادی بر خود هموار کرد و گویا کافی است معرکه ای گرفت، «شامورتی» را به کار انداخت برای آنکه فلسفهٔ مارکسیست یکباره دود شود و به هوا رود! اگر واقعاً چنین است زحمت بررسی تمام محتویات فلسفی و منطقی رسالات چه ضرورتی دارد و چرا باید هدف کتاب را رهانیدن جوانان از تبلیغات مارکسیستی معرفی کرد که خود هدف کوچکی نیست؟

برای پیروان مذهب و جهان بینی توحیدی، مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست خطری جدی است و باید هر چه زودتر و موثرتر به نابودی آن پرداخت، نگارش کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» به خاطر رد فلسفه مارکسیست است اگرچه «پاورقی نویس» کتاب، هدف اصلی را تشریح فلسفهٔ اسلامی و الهی نمایانده است. اخیراً روحانی دیگری به نام حجتی کرمانی با انتشار کتابی تحت عنوان «متد دیالکتیک مارکسیستی» مساعی پیشینیان خود را دنبال کرده است.

از همان زمان که مارکسیسم پا به عرصهٔ وجود گذاشت (و به زودی یکصد و پنجاه سال از آن می گذرد) جدال با آن نیز آغاز گردید. بورژوازی که در عقاید و افکار مارکس خطر نابودی خود را احساس می کرد، مبارزه با مارکسیسم را چه از لحاظ سیاسی و چه از دیدگاه ایدئولوژیک به مرحلهٔ عمل در آورد. قریب یکصد و پنجاه سال است که تمام دستگاه تبلیغاتی و ایدئولوگ های بورژوازی هم خود را بر آن داشته اند که مارکسیسم را «رد» کنند و هیچ گوشه و زاویه ای از مارکسیسم نیست که از تازیانهٔ انتقاد در امان مانده و «رد» نشده باشد. اما مارکسیسم هنوز مانند صخره ای عظیم بر جای خود استوار مانده است، صخره ای که از باد و باران و توفان های سهمگین گزندی بدان نرسیده و با ایمان راسخ می توان گفت که نخواهد رسید.

روشن است که روحانیت شیعه و دیگر پیروان جهان بینی توحیدی نخستین نیروئی نیست که به «رد» مارکسیسم همت گماشته است و به یقین آخرین آن نیز نخواهد بود. معذالک میان منتقدان کشور های غرب و پیروان اسلام یک تفاوت بزرگ است و آن اینکه در غرب، انتقاد بر اساس شناخت کامل از موضوع مورد انتقاد به عمل آمده و می آید، در حالیکه انتقاد کنندگان اسلامی، از مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست انتقاد می کنند و آن را «رد» می نمایند، بدون آنکه مارکسیسم و

---

[1] – («اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد 1، ص. 31)

فلسفهٔ مارکسیست را بشناسند. «حاشیه نویسِ» کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» برای آنکه خود را از زحمت مطالعه و بررسی آثار مارکسیستی خلاص کند، به این بهانه استناد می جوید که دکتر ارانی به این مناسبت که به زبان و ادبیات فارسی و اندکی به زبان عربی آشنا بوده، بهتر از مارکس، انگلس و لنین فلسفهٔ مارکسیست را پرورانده است:

«با آنکه تقریباً پانزده سال از مرگ ارانی می گذرد، هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در ایران نتوانسته اند بهتر از او بنویسند. دکتر ارانی در اثر آشنائی با زبان و ادبیات فارسی و آشنائی فی الجمله به عربی ماتریالیسم دیالکتیک را سر و صورتی بهتر از آنچه مارکس، انگلس و لنین و غیرهم داده بودند، داده است، و از این جهت کتاب های فلسفی وی بر کتاب های فلسفی پیشینیانش برتری دارد»[2]

و ایکاش کتاب های فلسفی دکتر ارانی عمیق تر مورد مطالعه قرار می گرفت و به آنها سرسری بر خورد نمی شد. البته کمونیست های ایران دکتر ارانی را گرامی داشته و می دارند و به آثار او ارج می نهند، ولی هرگز این ادعای باطل را تأیید نمی کنند که آثار فلسفی دکتر ارانی سر و صورتی بهتر از آثار پایه گذاران مارکسیسم و «غیر هم» دارد.

دیالکتیک ماتریالیستی علم است و آن را باید عمیقاً آموخت، فهمید، جذب کرد. فهم و درک دیالکتیک ماتریالیستی کم و بیش آشنائی به علوم جدید را ایجاب می کند، زیرا که علوم پایه و اساس آن است. مطهری اصرار عجیبی به خرج می دهد و تا سرحد لجاجت پیش می رود که ماتریالیسم دیالکتیک هیچ رابطه ای با علوم ندارد.

«ماتریالیسم دیالکتیک علیرغم ادعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یک نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده ای به سلیقهٔ خود کرده اند»[3]

همین ارزیابی از فلسفهٔ مارکسیست کافی است برای نمایاندن این واقعیت که «حاشیه نویس» کتاب نه کمترین درکی از مارکسیسم و نه از علوم دارد. معلوم نیست فلسفه ای که اصول آن «یک نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده ای به سلیقهٔ خود کرده اند» چگونه یکصد و پنجاه سال در برابر حملات بزرگان علم و فلسفه تاب آورده و در ایران نیز به اعتراف دکتر شریعتی، مارکس، آورندهٔ این فلسفه، در سینهٔ هر جوانی با مخالفان خود در جنگ است و در این جنگ پیروزی هم از آن مارکس است.

کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» فقط در پی آن نیست که فلسفهٔ مارکسیست را به نقد بکشد و آن را در هم بکشند، این جنبهٔ ویرانگر آنست، بلکه می خواهد بر جای مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست، «فلسفهٔ الهی» در مغز جوانان و روشنفکران بنشیند و «مخصوصاً ارزش فلسفهٔ الهی که جلوداران آن دانشمندان اسلامی هستند و فلسفهٔ مادی در تبلیغات خود دورهٔ آن را خاتمه یافته معرفی می کند به خوبی روشن شود.» اما این کتابی نیست که فلسفهٔ الهی را بشناساند، جنگی است که همه چیز در آن راه یافته است، این کتابی نیست که بتواند در برابر فلسفهٔ مارکسیست قد علم کند و جوانان را به سوی خود بکشد و به خصوص آنها را به صحت فلسفهٔ الهی و «رد» فلسفهٔ مارکسیست متقاعد گرداند به این دلیل که:

1- در این کتاب علوم (هیچ علمی) راه ندارد و گاه ابتدائی ترین حقیقت علمی که در آن هیچکس حتی دانشمندان معتقد به «ماوراء طبیعت» تردیدی ندارند، انکار می شود یا به گونه ای دیگر شناسانده می شود. امروز در اینکه درخت (فرد درخت) وجودی زنده است کسی خلاف آن را نمی گوید، این حقیقتی است که هر دانش آموزی می آموزد، اما در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» درخت در زمره موجودات غیر زنده، در ردیف جمادات قرار

---

[2]- جلد ا، ص. 32

[3]- جلد 1، ص. 28

می گیرد. مطهری در توضیحی که بر این خطای فاحش نوشته ظاهراً آن را اصلاح کرده ولی خود خطای فاحش دیگری بر آن افزوده است.

او از یک سو موجودات را فقط به دو گروه تقسیم می کند، حیوان و غیر حیوان، تو گوئی رده بندی موجودات که دانشمندان قرن ها بدان پرداخته اند با میل و ارادهٔ هر کس می تواند به صورت دیگری در آید، رده بندی موجودات خصلت عینی دارد و اگر قرار باشد ذهنیات را به جای عینیت گذاشت همه چیز درهم می ریزد. اساساً چه ضرورتی ایجاب می کند که حقیقت علمی را با خطائی فاحش جایگزین ساخت و منظور از اینکار چیست؟

او از سوی دیگر حیوان را چنین تعریف می کند: *«کلمهٔ حیوان به موجوداتی گفته می شود که (در طبیعت) دارای شعور و تشخیص و حرکت مسبوق به تشخیص و اراده هستند»*[4]

کدامند آن دانشمندانی که حیوان را چنین تعریف می کنند؟ این تعریف نشانهٔ عدم اعتقاد مطلق به علوم جدید و پیروی از نظریات و افکار «قدما» است. با این تعریف گاو و خر که در نداشتن شعور زبانزد خاص و عام اند در مفهوم حیوان جای نمی گیرند و کرم ابریشم و مگس که همهٔ آنها را به مثابهٔ حیوان به رسمیت می شناسد، «غیر حیوان» از آب در می آیند. «قدما» شاید چنین لاطائلاتی به هم بافته باشند ولی دنیای امروز اینگونه «قدما» را به موزهٔ تاریخ سپرده است.

در جای دیگر خطای دیگری بروز می کند: *«علمای علم الحیات در مطالعات خود به این نتیجه رسیده اند که موجودات زنده در یک کوشش دایمی است، این کوشش دایمی به طرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است، هر کوشش و فعالیتی که از موجود زنده سر می زند منظور و مقصودی در آن نهفته است و آن منظور یا جلب منفعتی از منافع یا دفع ضرر و خطری از مضار و خطرات حیات است، و بنابرین محور تمام فعالیت های موجود زنده ادامهٔ حیات یا تکمیل آنست. این اصل کوشش بقاء خوانده می شود، این اصل یکی از اصل هائی است که داروین در نظریه معروف خود راجع به تبدیل و تکامل انواع بدان تکیه کرده است.»*[5]

تضاد میان این بیان با بیان پیشین آنقدر روشن است که مانند خاری در چشم می خلد. اگر درست است که تشخیص نفع و زیان، جلب نفع و فرار از زیان و خطر، مستلزم شعور، تشخیص و اراده است و در فعالیت های حیاتی موجود زنده منظور و مقصودی نهفته است، آنگاه مطهری تعریف خود را از حیوان که در فوق آمد، به «موجود زنده» تعمیم داده است که بخشی از «غیر حیوان» و از آنجمله گیاهان را نیز در بر می گیرد، در اینجا تفاوت میان گیاه و حیوان از میان می رود و تعریف مطهری و «قدما» از حیوان در هوا می ماند.

اگر دکتر شریعتی برای جهان، شعور و اراده و هدف قائل است، مطهری موجود زنده را صاحب شعور و اراده و هدف می داند. در این صورت باید قبول کرد که باسیل کُخ (و در زنده بودن باسیل هیچ دانشمندی تردیدی به خود راه نمی دهد) که در جان آدمی می اوفتد و او را به بیماری سل مبتلا می کند، این کار را از روی شعور و اراده انجام میدهد و این کار او مسبوق به تشخیص قبلی است که در سینهٔ کدام آدمی باید ماوا گزیند! باید قبول کرد که دگردیسی حشراتی مانند کرم ابریشم ثمرهٔ شعور، اراده و تشخیص این موجود زنده است و هدف او از بافتن پیله

[4]- جلد 2، ص. 168

[5]- جلد 2، ص. 140

تحویل ابریشم به آدمیان است! باید قبول کرد که گرگ از روی شعور گوسفند را میدرد و نه آنکه گرسنگی او را به اینکار وامیدارد و در گلهٔ گوسفند تشخیص میدهد که کدام بخت برگشته ای را باید قربانی رفع گرسنگی کند!

ناهنجارتر اینکه این سخن نا معقول من در آوردی را به مثابه اصل در «نظریه معروف» داروین جای میدهد که داروین خود از آن بی خبر است؛ اصل «تنازع بقاء» و «بقاء اصلح» هیچ وجه مشترکی با آنچه که به جای آن گذاشته می شود ندارد. آنچه که فلسفهٔ اسلامی علم می نامد، علم نیست، بدل آن است، قلب و تحریف آن است. چه باک اگر مردمانی را به راهی خطا و ناصواب می اندازد. اصولاً علم و دین را با یکدیگر مناسبتی نیست، آنجا که علم قد بر می افرازد، دین سنگر را رها می کند. تئوری تکامل موجودات زنده که متکی بر اسناد و مدارک و تحقیقات بسیار و انکار ناپذیر است، خود انکار «تئوری» آفرینش است، ولو آنکه داروین در کُنه ضمیر خود جز این بیندیشد. بیهوده نیست که روحانیت شیعه هنوز هم از قبول آن سر باز می زند.

2- «اصول فلسفه و روش رئالیسم» دارای تضاد ها و تناقضات فراوانی است. در جائی احکامی ذکر می گردد و در جای دیگر به سهولت حکم متناقض آن آورده می شود، توجه کنید: آیا حس انسان ممکن است به خطا رود یا آنکه حس هرگز خطا نمی کند، در کتاب هر دو وجه تأیید شده است و این اظهار نظر از کسی که به اصل «امتناع تناقض» بی چون و چرا معتقد است شگفت می نماید: *«برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم می توان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی به محسوسات می باشند و حس هم خطا می کند.»*[6]

«حس به خودی خود خطا نمی کند و در مواردی که گفته می شود حس خطا کرده است واقعاً خطای حس (احساس مجرد) نیست»[7]

کدامیک از این دو وجه مورد قبول نگارنده است؟

یا این نمونهٔ دیگر:

بنابر فلسفهٔ اسلامی افکار و ادراکات در دائرهٔ شمول تغییر نمی افتند و بنابرین لایتغیرند.

«ادراکات، خواص عمومی ماده و از آنجمله خاصیت تغییر را ندارند، با آنکه مغز با جمیع محتوای خود در طول عمر یک نفر چندین بار عوض می شود(؟؟) ممکن است» (و این ممکن است چه پر معنی است) «افکار شخص در تمام این مدت ثابت و پا بر جا باقی بماند»[8]

اگر ادراکات و افکار خاصیت تغییر را ندارند، افکار شخص اصولاً باید در تمام طول عمر ثابت بماند، اما وقتی موضوع امکان به میان میاید («ممکن است») این حکم صحت خود را از دست میدهد و نتیجه این می شود که افکار و ادراکات ممکن هم است که دستخوش تغییر گردند، اما این نظر که افکار و ادراکات خاصیت تغییر ندارند آنچنان در تناقض با واقعیت است که با هیچ منطقی آن را نمی توان به کسی قبولاند، این است که پس از بیان مطالبی که با موضوع ارتباط ندارند در خاتمه می افزاید: «اولاً حقایق چون غیر مادیند تغییر نمی کنند و ثانیاً اگر هم (فرضاً) تغییر کنند همهٔ افراد در آن یکسان خواهند بود.»

6- جلد 1، ص. 144

7- همانجان، ص. 167

8- جلد 1، ص. 173

می بینید که ناگهان کلمۀ «حقایق» جای افکار و ادراکات را می گیرد، آیا می توان میان «افکار و ادراکات» و «حقایق» علامت تساوی گذاشت؟ چرا باید مفاهیم و مقولات فلسفی را مغشوش و مخدوش کرد؟ آری حقایقی هستند مطلق که لایتغییر و جاودانی اند: «خمینی روز 14 خرداد 1368 با زندگی وداع گفت» حقیقتی مطلق و جاودانی است یا «در سرعت صفر جرم جسم ثابت می ماند» حقیقتی مطلق و ابدی است، اما آیا افکار و ادراکات همه حقایقی از این نوع اند؟

کتاب «اصول فلسفه» در همان حال که افکار و ادراکات را تغییر ناپذیر میداند از جانشین شدن فرضیه ای با فرضیه دیگر سخن می گوید و استناد می کند که فرضیه حقیقت احتمالی است و لذا موقت است، اما مگر فرضیه ولو احتمالی در جزء افکار و ادراکات نیست؟ اگر افکار و ادراکات (و در اینجا از احتمالی بودن یا یقینی بودن آنها مطلقاً سخنی در میان نیست) «خاصیت تغییر را ندارند» چگونه می شود که فرضیه ها می توانند دگرگون شوند و فرضیه های جدیدی جای آنها را بگیرند؟ اینها همه البته بازی با کلمات است و در پشت کلمات تضاد و تناقض به چشم میاید. در یکجا افکار، ادراکات تغییر ناپذیر اند، در جای دیگر فرضیه ها (که آنها هم افکار و ادراکات اند) دستخوش تغییر میگردند.

نکتۀ دیگر، بنابر فلسفۀ اسلامی علوم تجربی یقینی نمی باشند، اما *«مانعی ندارد اگر یک فرضیه و تئوری با چندین تجربه تطبیق شده مادام که خلافش مسلم نگشته، آن را یک قانون علمی فرض و تلقی کنیم. البته هر وقت فرضیه دیگری پدید آمد با تجربیات بیشتری تطبیق کرد آن را حقیقت علمی تلقی خواهیم کرد.»* [9]

قانون علمی و حقیقت علمی یقینی است یا احتمالی؟ اگر یقین است معلوم می شود که تجربه می تواند احتمال را به یقین بدل کند و در این صورت این امر که علوم تجربی یقینی نمی باشند بی پایه است. اگر احتمالی است، آنگاه چه تفاوتی میان فرضیه و قانون علمی و حقیقت علمی می توان قائل شد؟ چرا فرضیه که احتمالی است وقتی با تجربیات بیشتری تطبیق شد فلسفۀ اسلامی آن را حقیقت علمی تلقی می کند. اگر فرضیه و حقیقت علمی هر دو احتمالی اند چه معیاری آنها را از یکدیگر متمایز می سازد که فلسفۀ اسلامی یکی را فرضیه و دیگری را حقیقت علمی، قانون علمی و تئوری تلقی می کند؟ آیا قانون جاذبۀ عمومی که بر اساس تجربیات علمی صحت آن را به اثبات رسانیده اند یقینی نیست؟ آیا جدول ادواری مندلیف که تجربیات علمی صحت آن را به اثبات رسانیده اند یقینی نیست؟ در این صورت باید دید یقینی چیست و چه معنی دارد «بازهم» یکجا علوم تجربی یقینی نمی باشند و در جای دیگر تجربه از احتمال یقین می سازد.

3– شیوۀ نگارش کتاب طوری است که درک و فهم مطالب را برای خواننده دشوار می سازد، کلمات و عباراتی که در آن به کار گرفته شده پیچیده، نامانوس و به زحمت قابل درک است. خواندن آن خسته کننده و کسالت آور است. به این عبارت که نمونه ای از شیوۀ نگارش است توجه کنید:

«ما کُنه سواد و بیاض را نائل می شویم یعنی سواد و بیاض هر چه هستند (در ذات خود) همانند که پیش ما هستند نه آنچه سوفسطی یا قائلین به اشباح در وجود ذهنی میگویند زیرا آنان می گویند سواد و بیاض که پیش ما هستند همانند که هستند و میان این دو سخن فرق بسیار است» [10]

---

[9]– همانجا

[10]– جلد2، ص. 56

با خواندن کتاب به زحمت می توان خطوط اساسی فلسفۀ اسلامی را دریافت. کتاب بیشتر به جُنگی می ماند که در آن از هر دری سخن رفته و اصول فلسفۀ اسلامی در لابلای انبوهی از مطالب گم شده است. در فلسفه و از آنجمله در فلسفۀ کلاسیک، هر مفهوم، هر اصطلاح فلسفی باید جای خود را داشته باشد و در جای خود به کار رود. چیزی که در این کتاب ملحوظ نشده درست همین نکته است. با ایمان راسخ می توان گفت که این کتاب به هدفی که در پیش خود نهاده، دست نخواهد یافت.

پس از انقلاب بهمن که تعداد زیادی سازمان به نام مارکسیسم به فعالیت پرداختند، کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» به مقیاس وسیعی انتشار یافت، سه دفتر دیگر از مطهری تحت عنوان «مارکس و مارکسیسم» به چاپ رسید که بعداً از پخش آنها جلوگیری شد، آثار دکتر شریعتی حتی نوار های ضبط شدۀ او در اختیار همگان قرار گرفت. طی سال های 61 و 62 در روزنامه های تهران سلسله مقالاتی نیز در «رد» فلسفۀ مارکسیست و دفاع از رئالیسم اسلامی منتشر گردید.

اینجانب با خواندن این آثار و حملات ناروا و نابجائی که در آنها به مارکسیسم و فلسفۀ مارکسیست شده است بر آن شدم که ضمن دفاع از جهان بینی طبقۀ کارگر، یک سلسله از مسائل و مفاهیم و مقولات فلسفۀ مارکسیست را در حد توانائی خود توضیح دهم و در ضمن تحریفات فراوانی را که به علت عدم شناخت و عدم توانائی درک فلسفۀ مارکسیست، در آثار مبلغان فلسفۀ اسلامی به عمل آمده بی جواب نگذارم و نشان دهم که تا چه اندازه فلسفۀ اسلامی در تضاد ها و تناقضات سر در گم است و اصولاً این فلسفه با تضاد ها و تناقضات ملازمه دارد. این کتاب که حاصل این تلاش است در همان سال های نخستین دهۀ شصت در ایران نگارش یافته که فقط اکنون امکان چاپ و نشر آن دست داده است.

فلسفۀ اسلامی متعلق به دوران گذشته است، گذشته ای دور، دورانی که در آن علوم جدید هنوز زاده نشده و پایه نگرفته بودند. در این دوران فلسفۀ حاکم فلسفۀ کلیسا و در ممالک اسلامی، فلسفۀ اسلامی بود. البته اینجا و آنجا صدا هائی علیه شیوۀ تفکر حاکم بر می خاست ولی طنینی نداشت و نمی توانست داشته باشد. زمانی که علوم طبیعی پیشرفت خود را آغاز کردند و با سرعت به پیش راندند، به ویژه از زمانیکه علوم طبیعی ارتباط، وابستگی میان اشیاء و پدیده های طبیعت را به اثبات رسانیدند، از زمانیکه با پیدایش مارکسیسم جامعه و تحولات آن صورت علم به خود گرفت، از زمانیکه علوم در شناخت طبیعت و اجتماع به دستاورد های عظیمی نائل آمدند و در نیمۀ دوم قرن حاضر گام های عظیم تری در شناخت طبیعت برداشته و بر میدارند، آری در چنین دورانی، فلسفه دیگر نمی تواند چشم بر این همه دستاورد ها به بندد، جهان را در وراء علوم بنگرد و به شیوۀ تخیلی تبیین کند و از آن بدتر بر اسلوب های علمی و تحقیقاتِ علمی قلم بطلان بکشد، یا حقایق علمی را دگرگونه جلوه دهد.

فلسفۀ مارکسیست یگانه فلسفه ای است که بار ایده آلیسم و متافیزیک را که مانع شناخت واقعی جهان است به زیر افکند، به ماتریالیسم خصلت دیالکتیکی داد و پراتیک اجتماعی و اهمیت آن را در شناخت جهان مادی گوشزد کرد. فلسفۀ مارکسیست افزار شناخت و تغییر و دگرگونی طبیعت و جامعه است و در عین حال روشی است که این شناخت و دگرگونی را هدایت می کند. فلسفۀ مارکسیست یگانه فلسفه ای است که در انطباق کامل با قوانین و دگرگونی های واقعیت خارجی و بازتاب آنها در مغز انسان است. طبیعت سنگ محک دیالکتیک مارکسیستی است. این گفته ها از تعصب بر نمی خیزد، از حقیقت می تراود، مارکسیسم حقیقت است و حقیقت را به تعصب نیازی نیست.

آیا دفاع از مارکسیسم ـ و بدیهی است که من مارکسیسم را به مارکس و انگلس محدود نمی کنم و تمام تکامل بعدی آن را توسط دانشمندانی انقلابی مانند لنین و مائوتسه دون و دیگران در نظر دارم ـ در شرایطی که موج تبلیغات علیه مارکسیسم و سوسیالیسم همه کس و همه چیز را با خود می برد، در زمانی که دموکراسی (بورژوائی) و آزادی انتخابات به صورت بُتی در آمده که همه در پیشگاه آن به سجده افتاده اند، کاری عبث و بیهوده نیست؟ من بی درنگ و بدون ذره ای تزلزل به این سوال پاسخ منفی می دهم، زیراکه مارکسیسم یک حقیقت علمی است و اگر امروز بدنبال خیانت رهبران بورژوازی اتحاد شوروی و چین، توانسته اند بر آن پردهٔ سیاهی بکشند ولی دیری نمی پاید که که این پردهٔ سیاه می پوسد و از پس آن چهرهٔ تابناک مارکسیسم و سوسیالیسم بدر خواهد آمد.

افزون بر آن سوسیالیسم بر واقعیت نظام سرمایه داری استوار است و تا چنین نظامی بر پاست، آموزش سوسیالیسم بر جا است. مارکسیسم می آموزد که اگرچه پیروزی نهائی از آن طبقهٔ کارگر و مبارزان کمونیست است ولی در مبارزه ای به این دشواری، به این بغرنجی نمی توان از شکست در امان ماند. پیروزی و شکست یار و همراه یکدیگرند. درست است که مارکسیسم در گذشته، شکستی با این دامنه به خود ندیده است ولی چه باک! باید مبارزه را از سر گرفت و اگر لازم باشد از هیچ آغاز کرد. می گویند و ـ درست می گویند ـ که کمونیست ها همواره بر خلاف جریان شنا می کنند. اینبار جریان سیل آسا همه چیز را با خود برد. اکنون کمونیست های واقعی باید این سیل بنیان کن را از سر بگذرانند و می گذرانند، مارکسیسم می آموزد که این سیل مهار خواهد شد گرچه برای مهار کردن آن تلاش فراوانی لازم است، این تلاش دیر یا زود به ثمر خواهد نشست چون تکامل جامعه در این جهت سیر می کند. شادی دشمنان دیری نخواهد پائید و اختر درخشان سوسیالیسم دوباره بر جهان پر تو خواهد افکند.

فروتن

اسفند 1368

ایده آلیسم در زیر نام رئالیسم اسلامی
و ماتریالیسم مارکسیست

رئالیسم اسلامی از اینکه ماتریالیست ها آن را ایده آلیسم می خوانند بر آشفته می شود زیرا که رئالیسم به واقعیت خارج از ذهن معتقد است و آن آموزشی را که قائل به واقعیت خارج است نمی توان ایده آلیسم نامید. بنابر این تمایز اساسی رئالیسم و ایده آلیسم گویا در نفی یا اثبات واقعیت خارج از ذهن است. این نظر ماتریالیسم که جهان مادی در ورای انسان و مستقل از شعور انسان وجود دارد در انطباق کامل با دستاورد های علوم است، چون امروز دیگر تردیدی نمی توان داشت که جهان مادی پیش از آنکه انسان در سطح زمین پیدا شود و در بارهٔ آن به داوری بنشیند وجود داشته است. انسان و شعور او در همین جهان مادی پدید آمده و از همین محیط مادی بر خاسته است. وجود جهان مادی به شعور و عقل و اراده وابسته نیست، بر عکس، شعور زائیدهٔ ماده و جهان مادی است.

ایدهٔ آلیسم بر عکس، با نفی این حقیقت علمی که جهان مادی بر انسان قدمت دارد و انسان و شعور او محصول همین جهان مادی است، واقعیت خارج را به شعور وابسته می سازد و لذا چنین بر میاید که شعور سازندهٔ جهان مادی است. این شعور در مواردی از آن انسان است و در مواردی شعور مطلق، همان شعور انسان است که از پایگاه مادی خود (مغز) جدا می شود و مطلق می گردد. در همه حال سازندهٔ جهان، شعور است یا یکی از اجزاء آن مانند عقل، اراده وغیره. بدینسان رابطهٔ واقعیت خارج با ذهن یا بنابر مارکسیست ها رابطهٔ ماده با ایده، آن مسئلهٔ اساسی است که به کمک آن ماتریالیسم از ایده آلیسم متمایز می گردد. اما در این میان موقعیت رئالیسم از چه قرار است و اساساً رئالیسم چیست؟

رئالیسم اسلامی

رئالیسم در معانی مختلفی به کار رفته است ولی اصولاً آموزش فلسفی کلیسا در قرون وسطی است که بر سه اصل استوار است: نخست آنکه آنچه واقعیت دارد و «رئل» است، کل است. سپس، مفهوم کل و عام پیش از افراد و اشیاء وجود دارد و بالاخره کل دارای درجه واقعیتی برتر و بالاتر از اشیاء جداگانه است. اگر با کلمات دیگر مطلب را ادا کنیم، رئالیسم در مفهوم کل (عام) آن کلی را می بیند که در خارج از شعور انسان و مستقل از آن اما در عین حال قبل از تک تک افراد و اشیاء موجود است و این کل در واقع همان خداوند است. ادامه دهندگان آموزش کلیسا، برای مقابله با آموزش فلسفی برِکلِی (Berkely) اُسقف ایرلندی که در مبارزه با ماتریالیسم نوخاستهٔ قرن هجدهم به نفی جهان خارج پرداخت، نام رئالیسم را همچنان حفظ کردند چون در اساس با گذشته اختلافی نداشتند و در عین حال میخواستند میان آموزش خود (رئالیسم) با آموزش برِکلِی (ایده آلیسم) خط فاصلی بکشند. اما رئالیسم آنها در واقع چیزی جز ایده آلیسم نیست منتها نه از نوع ایده آلیسم. اگر برِکلِی واقعیت را چنانکه بعداً خواهد آمد، ساخته و آفریدهٔ حواس پنجگانهٔ انسان یعنی مرحلهٔ مقدماتی شعور میدانست، رئالیسم به واقعیتی خارج از ذهن و مستقل از آن معتقد است. معذالک این واقعیت آغاز و پایانش، مبدأ و هدفش خداوند است که همهٔ هستی از او پیدا شده و تابع ارادهٔ او است.

اضافه کنیم که رئالیسم در عین حال آموزش فلسفی و تئوری شناخت آن گروه از فلاسفه است که نمی خواهند در بارهٔ مسئلهٔ اساسی فلسفه موضع گیری کنند، آنها وجود جهان واقعی و خارج از ذهن را می پذیرند بدون آنکه در

بارهٔ خصلت آن (مادی یا ایده ای) سخنی بگویند. به همین جهت رئالیسم یک آموزش نا روشن و گمراه کننده است چون جهان خارجی می تواند مادی باشد یا ایده ای، آفریدهٔ آفریدگاری باشد یا اَزَلی و ابدی که خود مستقلاً بر پا است.

رئالیسم اسلامی در خط اصلی و اساسی خود همان آموزش فلسفی کلیسا در شکل نوین آن است، چون برای او آنچه واقعیت دارد و هست، کُل است، عام است اگر چه خود صریح و روشن آن را بیان نمیدارد و این کُل پیش از تک تک افراد و اشیاء وجود دارد. رئالیسم اسلامی در عین حال جدیت فراوانی به خرج میدهد تا حساب خود را از ایده آلیسم جدا کند، از موضعگیری در قبال مسئلهٔ اساسی فلسفه نیز طفره می رود اگرچه با بیانات و توضیحاتی که میاورد در واقع موضع خود را مشخص میسازد.

سخن را از مرزبندی رئالیسم اسلامی با ایده آلیسم آغاز کنیم و نخست ببینیم ایده آلیسم از چه سرچشمه ای آب میخورد.

ایده آلیسم ضمن معرفت به جهان مادی پدید می آید و بنابر این ریشه معرفتی دارد. در روند شناخت جهان مادی است که ایده آلیسم بروز می کند. روند شناخت جهان مادی دارای دو مرحلهٔ مشخص و از لحاظ کیفی متفاوت است؛ نخست حسی که در آن انسان به کمک حواس پنجگانهٔ خود اشیاء و پدیده های جهان مادی را درک می کند. خود این مرحله دارای سه پلکان است که پلکان احساس اساس آن را تشکیل میدهد.

احساس: بدین معنی است که انسان با یکی از حواس خود مثلاً به کمک حس بویائی، بوی چیزی را درک می کند یا به کمک ذائقه طعم چیزی را در میابد، یا به کمک شنوائی صدا را میشناسد یا با حس بینائی به خواص مختلفی از شیئی (رنگ، شکل وغیره...) معرفت پیدا می کند. هر شیئی از آنجا که بر روی یک یا چند حس از حواس پنجگانه تأثیر میگذارد، انسان از شیئی فقط یک احساس ندارد بلکه احساس های مختلفی پیدا می کند. وقتی سیبی در برابر انسان است، با حس باصره شکل و رنگ آن احساس می شود، با حس ذائقه مزهٔ آن را میچشد، با حس شامه بوی آن را میشناسد، با حس لامسه از سختی یا نرمی و صافی آن اطلاع میدهد و در واقع مجموع این احساس ها به ما امکان میدهد که سیب را ***ادراک*** کنیم که پلکانی بالاتر از احساس است. احساس آن شناختی است که ما به وسیلهٔ هر یک از حواس داریم و ادراک آن شناختی که به وسیلهٔ مجموعهٔ حواس. پلکان سوم ***تصور*** است، یعنی پس از آنکه سیب از دسترس حواس ما دور شد و لذا دیگر احساس در میان نیست انسان میتواند بی واسطه حواس پنجگانه، سیب را تصور کند. احساس، ادراک و تصور سه پلکان معرفت حسی است.

پس از ***مرحلهٔ حسی، مرحلهٔ تعقلیِ*** شناخت فرا میرسد. ***مرحلهٔ*** حسی لازمهٔ گذار به مرحلهٔ تعقلی است. در این مرحله است که فعالیت مغزی انسان ابتدا مفاهیم ساده و علمی (مفهوم درخت، انسان، اتم، رنگ، گل وغیره...) را میسازد و سپس به کمک مفاهیم، فکر و شعور تا کاملترین درجهٔ آن به منصهٔ ظهور میرسد. در مرحلهٔ تعقلی، شناخت انسان به انتزاع و تعمیم و یک سلسله عملیات ذهنی دیگر میپردازد که شناخت انسان را از جهان مادی عمق و دامنهٔ بیشتری میبخشد.

چنین است به طور اجمال روند شناخت جهان مادی. ایده آلیسم درست از همین پروسهٔ شناخت بیرون میاید. ایده آلیسم ***ذهنی*** شناخت را به مرحلهٔ حسی و بخصوص به احساس محدود می کند و همهٔ اشیاء و پدیده های طبیعت را مصنوع احساس میداند. ایده آلیسم ذهنی احساس های فرد را یگانه واقعیت میپندارد و بر آنست که همه چیز در

جهان «ترکیب» احساس ها است. سیب چیزی جز شکل و رنگ و بو و طعم نیست یعنی چیزی جز محتوای ذهن و محتوای احساس نمی باشد. آنچه که واقعیت دارد احساس های انسان است و سخن از چیزی در ورای احساس ها گویا رها کردن عرصهٔ واقعیات، رها کردن عرصهٔ تجربه است. ایده آلیسم ذهنی سر انجام به این نتیجه میرسد که انسان فقط احساس های خود را میشناسد و بس و از آن نباید فراتر رود. ایده آلیسم ذهنی واقعیت احساس ها را می پذیرد و در وراء آن جهان مادی را نفی می کند. برکِلی پایه گذار این ایده آلیسم در قرون جدید است و هدفش از این مسلک مبارزه با ماتریالیسم دوران جدید است . او می گوید:

«من به هیچ وجه تردید ندارم که چیزهائی که ما با دیدگان خود می بینیم و با دست های خود لمس می کنیم وجود دارند و واقعاً هم وجود دارند. یگانه چیزی که من مورد اعتراض قرار میدهم آن چیزی است که فلاسفه به آن ماده یا جوهر می گویند.»

این بدان معنی است که ایده آلیسم ذهنی واقعیت چیزها را به این معنی می فهمد که در احساس ها وجود دارند. اگر احساس من نباشد جهان مادی هم نیست. ایده آلیسم ذهنی، احساس را واقعیت می پندارند و جهان مادی را ساخته و پرداختهٔ احساس. در این ایده آلیسم احساس و جهان مادی دو واقعیت جداگانه نمی باشند. جهان مادی همان احساس است.

اگر ایده آلیسم ذهنی پروسه شناخت را در مرحلهٔ حسی به ویژه ادراک می خشکاند، ایده آلیسم عینی از آن فراتر میرود و وارد مرحلهٔ تعقلی میشود و به ایده و شعور و ارادهٔ عقل می پردازد. اما همین شعور را به مثابه یک کل یا جزئی از آن را مانند ایده، اراده، عقل وغیره از پایگاه اصلی خود که مغز انسان است جدا میکند، آن را مطلق میسازد، به آن واقعیت و عینیت میبخشد و آن را آفرینندهٔ جهان مادی می انگارد، بدین ترتیب ایده آلیسم عینی واقعیت خارج از ذهن را انکار نمی کند منتها آن را ساخته و پرداختهٔ شعور، ایده و اراده می شمارد. «اصول فلسفه و روش رئالیسم» خود به این مطلب واقف است و در توضیح ایده آلیسم می نویسد:

«اول کسی که در اصطلاحات فلسفی این کلمه (ایده آلیسم) را به کار برد، افلاطون است.» «افلاطون برای هر نوعی از انواع موجودات جهان مادی، یک وجود مجرد عقلانی که افراد محسوسهٔ آن نوع، پرتو او و او نمونهٔ کامل آن افراد است، قائل است و او را «ایده» که مترجمین دورهٔ اسلامی «مُثُل» ترجمه کرده اند میخواند. افلاطون منکر وجود افراد محسوسه نیست بلکه وجود آنها را متغیر، جزئی و فانی میداند. بر خلاف ایده یا مثال که به عقیدهٔ وی دارای وجود لا یتغیر، کلی و باقی است.» [11]

افلاطون که خود کلمهٔ ایده آلیسم را به کار برده به وجود هائی مجرد عقلانی، به «ایده ها» (مُثُل) که گویا واقعیت عینی دارند و لایتغیر و جاودانی معتقد است. این «ایده ها» فقط محتوای ذهن نمی باشند بلکه در خارج از ذهن، در «دنیای ایده ها» جای دارند و اشیاء و انواع، پرتو، تجسم و آفریدهٔ آنهایند.

هگل، فیلسوف بزرگ آلمانی، فکر و ایده را که ثمرهٔ شناخت دنیای خارج است از انسان منفک میسازد و به آن تحت نام «ایدهٔ مطلق» واقعیت و عینیت میبخشد. این «ایدهٔ مطلق» بنابر هگل، از پایگاه و مقر اصلی خود به راه میافتد و

---

[11]- جلد 1، ص. 55

به تدریج خود را «نفی» میکند، از خود بیگانه می شود و در جریان «از خود بیگانه شدن» متدرجاً تمام صورت های واقعیت یعنی طبیعت و تاریخ را به وجود میاورد.

فلاسفه ای مانند شوپنهاور و برخی دیگر «اراده» را علت اولیه جهان و پایه تمام هستی میشمارند. بدین ترتیب تمام مکاتب فلسفی که به ایده آلیسم عینی تعلق دارند شعور را که خاصیت سیستم عالی عصبی در انسان است از پایه خود جدا میکنند، همه یا جزئی از آن را به صورت موجودی مستقل (عقل کل، ارادهٔ کل، ایدهٔ مطلق، دنیا مثل) در میآورند. مطلق می کنند و آفریننده جهان مادی محسوب میدارند. چنانکه می بینیم ایده آلیسم حتماً و در هر حال به معنی نفی واقعیت خارج نیست. البته نوعی از ایده آلیسم دارای چنین خصوصیتی است و واقعیت خارج را جز محتوای ذهنی نمیداند و در نتیجه به وجود دنیائی خارج از ذهن و اشیاء و پدیده های آن معتقد نیست. اما ایده آلیست های عینی وجود طبیعت، وجود جهان خارج از ذهن و مستقل از انسان را نفی نمی کنند، نظام و انتظام معین و حتی برخی قانونمندی های عینی را می پذیرند، معذالك ایده آلیست اند زیراكه طبیعت را مستقل از ایده و شعور و عقل نمیداند و منبع جهان مادی و قانونمندی های آن را نه در خود طبیعت که در نیروئی غیر مادی در عقل کل، ارادهٔ مطلق و ایدهٔ مطلق میپندارند. توضیحات بالا حاکی از آن است که ایده آلیسم اعم از ذهنی یا عینی، از میان ایده و ماده، فکر و طبیعت و شعور، جهان مادی، ایده فکر و شعور را مقدم و اصل میداند و ماده، طبیعت و جهان را وابسته به آن و مشتق از آن. برای ایده آلیسم ذهنی احساس، آفرینندهٔ ماده و طبیعت است و برای ایده آلیسم عینی اندیشه، شعور و عقل البته به صورت مطلق. برای ایده آلیسم ذهنی واقعیت وابسته به احساس است و برای ایده آلیسم عینی وابسته به شعور و احساس، چنانکه گفته شد، چیزی جز مرحلهٔ مقدماتی شعور نیست. در اینجا است که صحت معیار شناخت ایده آلیسم، از هر نوع که باشد و به هر مکتب که تعلق داشته باشد، به خوبی نمایان است و این معیار همان است که در فلسفهٔ مارکسیست تحت عنوان رابطهٔ ماده با ایده به مثابه مسئلهٔ اساسی فلسفه طرح می شود.

آن آموزش فلسفی که ماده، طبیعت و واقعیت عینی را بر ایده مقدم و آن را زائیدهٔ ماده میشناسد به مکاتب مختلف ماتریالیسم تعلق دارد و آن آموزش فلسفی که ایده و شعور را به هر عنوان و نامی که خوانده شود آفرینندهٔ جهان مادی و طبیعت می انگارد مکاتب مختلف ایده آلیسم را در بر می گیرد.

آن آموزش فلسفی که برای جهان مادی منشاء و مبدائی نمی شناسد و آن را ازلی و ابدی میشمارد و تمام حوادثی را که در آن میگذرد نتیجهٔ قانونمندی ها و اصل علیت میداند بدون آنکه نیروئی خارج از آن در آن مداخله داشته باشد آموزش ماتریالیستی است و آن آموزش فلسفی که به نوعی آفرینش معتقد است و نظام و انتظام این جهان را پرتوی از نیروی ماوراء طبیعی به حساب میاورد آموزش ایده آلیستی است.

فقدان معیار تشخیص ایده آلیسم در نزد رئالیسم موجب میشود که دو فیلسوف، دو «علامه» که به اتفاق «اصول فلسفه و روش رئالیسم» را تدوین کرده اند بر سر آموزش فلسفی شوپنهاور با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کنند. در حالیکه نویسندهٔ اصلی، این فیلسوف آلمانی را صریحاً در کنار برِکِلی در زمرهٔ ایده آلیست ها و سوفیست ها میگذارد، حاشیه نویس تکلیف اش را نمیداند و می نویسد:

«بنابرین شوپنهاور هر چند معلومات جهان را بی حقیقت می داند (؟) و از این جهت ایده آلیست خوانده می شود اما به یک جهان حقیقی قائل است که ماوراء جهان معلومات است و آن جهان به وسیلهٔ حس و شعور و عقل دریافته نمیشود و آن جهان اراده است و از این جهت می توان وی را رئالیست خواند.» [۱۲]

نویسندهٔ سطور بالا توضیح نمیدهد که چگونه یک فیلسوف هم می تواند ایده آلیست باشد و هم رئالیست. اگر ایده آلیسم و رئالیسم آنطور که «اصول فلسفه» مدعی است در برابر یکدیگر قرار می گیرند و یکدیگر را نفی می کنند و اگر ایده آلیسم به معنی نفی واقعیت است و رئالیسم واقعیت عینی را می پذیرد، پس شوپنهاور چگونه ممکن است در عین حال نمایندهٔ این آموزش فلسفی متضاد و متناقض باشد. اگر در نزد این دو آیت الله، تمیز رئالیسم امکان پذیر نیست، لابد باید یک جای تعریف ایده آلیسم معیوب و نارسا باشد. در واقع هم تعریف «اصول فلسفه» از ایده آلیسم چنانکه در فوق آمد معیوب است و این «فیلسوفان علامه» به این مطلب نیندیشیده اند. واقعیت اینست که شوپنهاور پیرو ایده آلیسم است، ایده آلیسم عینی که رئالیسم نوعی از آنست.

رئالیسم یعنی آن جریان فلسفی که مدعی است نه ماتریالیسم است و نه ایده آلیسم، هم علیه ماتریالیسم موضع می گیرد و هم علیه ایده آلیسم، در واقع نوعی از ایده آلیسم عینی است. بنابر رئالیسم واقعیتی مستقل از شعور انسان وجود دارد، اما نه مستقل از شعور و عقل و اراده، نه مستقل از آفریدگاری که همهٔ هستی از او پیدا شده و با عقل و ارادهٔ او نظام و انتظام یافته است . این واقعیت عینی مستقل از شعور انسان، در آخرین تحلیل محصول شعور است منتها شعوری مطلق و در سرحد کمال که خود انتزاع است.

رئالیسم اسلامی نیز چیزی جز این نیست. مرز بندی رئالیسم اسلامی با ایده آلیسم ذهنی است و نه با ایده آلیسم، رئالیسم اسلامی نوعی ایده آلیسم عینی است که چهرهٔ ایده آلیستی خود را در پشت کلمهٔ رئالیسم می پوشاند. وانگهی رئالیسم اسلامی آنقدر علیه ایده آلیسم مبارزه نمی کند که علیه ماتریالیسم مارکسیست. اتحاد نامقدس مذهب و ایده آلیسم (و از آنجمله رئالیسم) علیه مارکسیسم، مورد حمایت و پشتیبانی طبقات حاکمهٔ ستمگر و استثمارگر است. منافع این طبقات در تمام زمینه ها، در مبارزه با ماتریالیسم مارکسیست است و لذا از هر آموزشی که با مارکسیسم از در مقابله بر آید حمایت می کند. ریشهٔ ***اجتماعی*** ایده آلیسم در تمام انواع و مکاتب آن در این است که بورژوازی در پشت سر آن ایستاده و در حفظ و بسط آن کوشا است. حال ببینیم «اصول فلسفه» ایده آلیسم و رئالیسم را چگونه تعریف می کند:

«رئالیسم... از کلمهٔ «رئل» که به معنای واقع است مشتق شده»، «رئالیسم... یعنی اصالت واقعیت خارجی و در این معنی رئالیسم فقط در مقابل ایده آلیسم که به معنای اصالت ذهن یا تصور است قرار میگیرد.» [۱۳]

بنابر این تعریف رئالیسم، یعنی «اصالت» [i] واقعیت خارجی «یعنی اینکه در خارج از ما واقعیتی هست»، اما این واقعیت چیست؟

چیز هائی که ما در پیرامون خود با آنها سر و کار داریم یا مادی اند یا ایده ای، شِق سومی ندارد، «واقعیت» رئالیسم به کدامیک از این دو تعلق می گیرد؟ اشیاء موجود در طبیعت مانند کوه، سنگ، حیوان، نبات، آب، دریا همه

[12]- جلد 1، ص. 59، 60

[13]- جلد 1، ص. 57، 58

واقعیت دارند. اینها مادی اند یا ایده ای؟ اما مذهب، فلسفه و هنر نیز واقعیت دارند. اینها را باید مادی به حساب آورد یا ایده ای؟ رئالیسم اسلامی به این سوال پاسخی نمیدهد و آن را در پرده می گذارد تا خود را از چنگ ماتریالیسم و ایده آلیسم بر کنار نگاه دارد.[ii] اما اگر به بحث رئالیسم اسلامی در بارهٔ «واقعیت» و «هستی» توجه شود، آنگاه ماهیت و سرشت رئالیسم اسلامی معلوم خواهد گشت.

برای رئالیسم اسلامی هر شیئی در طبیعت دارای خصلتی دوگانه است یا به گفتهٔ «اصول فلسفه»:

«ما در اشیاء همواره دو معنی تشخیص می دهیم، یکی هستی و دیگری چیستی. مثلاً می دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست. اما عدد یک چیستی و یک ماهیت دارد و انسان ماهیت و چیستی دیگر»[14]

بدین ترتیب هر شیئی از یک سو هست صرفنظر از اینکه چیست و از سوی دیگر دارای ماهیت و چیستی است که بر اساس آن اشیاء از یکدیگر متمایز میگردند. واقعیت و هستی برای همهٔ اشیاء طبیعت یکسان است و وجه مشترک میان تمام اشیاء است، در حالیکه ماهیت (چیستی) از یک شیئی به شیئی دیگر فرق می کند. در حالیکه دانستیم از هر شیئی دو مفهوم به ذهن متبارز می شود باید دید که از این دو (وجود و ماهیت) کدام یک عینی و اصیل است و کدام یک ذهنی و «اعتباری».

«هر یک از وجود یا ماهیت را که ما اعتباری بدانیم و هیچوجه برای او جنبهٔ عینی و خارجی قائل نیستیم نه به عنوان اصل و اساس بودن و نه به عنوان فرع و نتیجهٔ بودن»[15]

در پاسخ این سوال که از دو مفهوم هستی و چیستی (وجود ماهیت) کدام عینی است، توضیح چنین است.

«اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی او است و ماهیت وی پنداری است یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دارد یعنی عین واقعیت بوده و همهٔ مهیات با وی، واقعیت دارد و بی وی (به خودی خود) پنداری و اعتباری می باشند. بلکه این ماهیات تنها جلوه و نمودهائی هستند که واقعیت های خارجی آنها را در ذهن و ادراک ما بوجود می آورند وگرنه در خارج از ادراک نمی توانند از وجود جدا شده و بوجهی مستقل شوند.»[16]

بدینسان برای رئالیسم اسلامی آنچه که در خارج از ذهن واقعیت دارد وجود و هستی است و نه اشیاء و پدیده ها. این وجود و هستی است که به اشیاء حیات میبخشد. این وجود و هستی است که ماهیت ها را از «کتم عدم»، از «پردهٔ ابهام و ظلمت نیستی ظاهر» می کند. ماهیت تا زمانی که لباس وجود در بر نکرده پنداری بیش نیست و همینکه به لباس وجود ملبس شد آنگاه *«در نظر می شود. اشیاء و پدیده ها خود واقعیت ندارند و تنها جلوه ها و نمود هائی هستند که واقعیت خارجی آنها را در ذهن ما بوجود میاورد».*

«در هر یک از آنها (اشیاء و پدیده ها) وجود خارجی به یک چیز تعلق گرفته و در هر مورد یک چیز است که ملبس به لباس وجود شده و به عبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار می شود که در هر یک از این موارد، وجود، یک چیز معین را از کتم عدم خارج و از پردهٔ ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده» است.

بنابر این آموزش، این انسان نیست که در خارج از ما واقعیت دارد و ما از بررسی که «انسان بودن» را بیرون می کشیم بر عکس، این «انسان بودن» است که وقتی موجود شود انسان را بوجود میاورد.

---

[14]- «علوم اسلامی»، مطهری، ص. 166

[15]- جلد 3، مطهری، ص. 40

[16]- همانجا، ص. 41 – 29

«پس وجود است که عین واقعیت بودن و عینیت است، تشکیل دهندهٔ عالم خارج و عین است، اما ماهیت یک قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود، در اثر ارتباط با واقعیت خارجی آن قالب را تهیه میکند.»[17]

واضح است که واقعیت خارجی که رئالیسم اسلامی از آن سخن می گوید وجود هستی است و ماهیت ها و چیستی ها (اشیاء و پدیده ها) قالب های ذهنی اند، قالب هائی که ذهن در اثر ارتباط با «وجود» آنها را تهیه میکند.

همین نویسنده در کتاب خود تحت عنوان «علوم اسلامی» در آنجا که از عینی و ذهنی صحبت به میان میاورد «هستی عینی» را چنین تعریف می کند.

«هستی عینی یعنی هستی خارجی که مستقل از ذهن ما وجود دارند. ذهن ما خواه آنها را تصور بکند و خواه تصور نکند، خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم و خواه وجود نداشته باشیم، کوه و دریا و صحرا وجود دارند.»[18]

نویسندهٔ کتاب گویا فراموش کرده که در آثار قبلی خود چه نوشته است. تناقض این نظر با آنچه که در فوق آمد آشکار است. بنابر این تعریف، کوه و دریا و صحرا ماهیت هائی می باشند که در خارج ذهن انسان و مستقل از آن وجود دارند و اگر چنین است چگونه میتوان در عین حال آنها را «قالب های ذهنی» نامید که «ذهن» آنها را تهیه میکند»؟ وانگهی کوه و دریا و صحرا و هر ماهیت دیگر پیش از آنکه انسانی باشد و ذهنی، وجود داشته اند و برای وجود نیازی به انسان و ذهن او ندارند. اگر این درست است که ماهیت ها قالب های ذهنی اند آنگاه باید این نتیجه را گرفت که کوه و دریا و صحرا پیش از پیدایش انسان و ذهن او وجود نداشته اند و آنگاه این سخن که «خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم و خواه وجود نداشته باشیم کوه و دریا و صحرا وجود دارند» چه معنی میدهد؟

به هر حال بنابر رئالیسم اسلامی آنچه در خارج از ما عینیت و واقعیت دارد، آنچه «تشکیل دهندهٔ خارج و عالم عین است» هستی است، وجود است.

هستی چیست؟ هستی، وجود یک مفهوم ذهنی است، یکی از مقولات فلسفی است. این مفهوم مانند هر مفهوم و مقولهٔ فلسفی یا علمی دیگر از عالم خارج اقتباس می شود. در خارج از ذهن، اشیاء و پدیده های گوناگون و متنوعی هستند که هیچ وجه شباهتی با یکدیگر ندارند و با صفات متعددی از یکدیگر متمایز می گردند مانند سنگ، درخت، آب، آهن و... معذالک یک مقایسهٔ ساده معلوم میدارد که آنها در یک چیز با هم مشترک اند و آن هم اینست که همه صرفنظر از صفات و وجوهی که آنها را از هم جدا می کند، صرفنظر از تعیین خود، وجود دارند. «هستی» و «وجود» وجه مشترک تمام اشیاء و پدیده های جهان خارج است. ذهن انسان با مقایسهٔ این اشیاء وجه مشترک آنها را بیرون میکشد و از آن مفهوم یا مقولهٔ «هستی» میسازد. مقولهٔ هستی محصول فعالیت ذهن است، ذهنی است، انتزاع است. رئالیسم اسلامی این مقولهٔ ذهنی را از جایگاه اصلی آن که مغز انسان است جدا میکند، مطلق میکند، به آن عینیت و واقعیت می بخشد و آن را آفرینندهٔ همهٔ اشیاء و پدیده ها و همهٔ ماهیت ها به حساب میگذارد و بر عکس اشیاء و پدیده ها را که عینیت و واقعیت دارند قالب های ذهنی میشمارد. آیا این فکر وارونه نیست و نباید در آن سر را به جای پا و پا را به جای سر قرار داد؟ نویسندهٔ «اصول فلسفه» با اینکه هستی را «مشترک فیه همهٔ امور» میداند و این خود میرساند که مقولهٔ هستی وجه اشتراک همهٔ اشیاء و پدیده هاست یا به بیان دیگر هستی از چیستی ها بر میخیزد. معذالک جریان

---

[17]– همانجا، ص. 47

[18]– همانجا، ص. 169

را وارونه میکند و هستی را واقعیت عینی مینمایاند که همهٔ چیستی ها از آن بر میخیزند. نویسنده بر آن است که مفهوم «وجود» از واقعیت های خارج «انتزاع» میشود و «*انتزاع یک عمل خاص ذهنی است*»[۱۹]. اما او به این انتزاع که محصول ذهن است عینیت میدهد و می نویسد: «اصالت در خارج، از آن هستی بوده و مهیات پنداری و اعتباری اند». آیا ایده آلیسم جز این می گوید؟ برای رئالیسم اسلامی واقعیت خارج یک واقعیت ایده ای، یک مفهوم عام است که به هر یک از اشیاء و پدیده های طبیعت جامهٔ خاص او را می پوشاند و آن را از کتم عدم بوجود میاورد. در اینجا نیز جهان خارجی مانند ایده آلیسم ذهنی زائیدهٔ ذهن است با این تفاوت که ایده آلیسم ذهنی جهان مادی را زائیدهٔ احساس میداند و رئالیسم در روند شناخت از احساس فراتر میرود و به مرحلهٔ تعقلی میرسد و پس از آنکه مقولهٔ هستی را از دنیای خارج نتیجه میگیرد، آن را به یک جوهر مستقل مبدل میسازد که گویا عینی است و پیش از شناخت و مستقل از آن وجود دارد. و از آن مهمتر اینکه شناخت آن از حیطهٔ توانائی انسان بیرون است:

«*ما به هیچ وسیله ای واقعیت هستی را نمیتوانیم بشناسیم*»[۲۰] در جلد 5 «اصول فلسفه» که سال ها نگارش و انتشار آن معطل می ماند، «هستی» را که باز هم تکرار میکنیم یک مقولهٔ فلسفی است چنین توصیف میکند:

«هستی که خود حقیقت است عین بزرگی، جلال، عظمت، کمال، وجوب و استقلال است زیرا همهٔ اینها امور واقعی و حقیقی می باشند و اگر عین هستی نباشند یا از سنخ نیستی اند پس واقعی نیستند و یا از سنخ ماهیات میباشند که باز هم اعتباری و غیر واقعی خواهند بود. پس وقتی خود هستی را با دیدهٔ عقل در میابیم به چیزی جز ذات واجب الوجود نمی رسیم.»[۲۱]

بدین ترتیب مقولهٔ عام هستی که «وجوه مشترک» همهٔ ماهیات است، مطلق میشود، از پایگاه اصلی خود دور میافتد، خصلت عینی میابد و به صورت واجب الوجودی در ماوراء جهان جلوه گر می شود که آفرینندهٔ کائنات است. جالب است که با آنکه واقعیت هستی را «به هیچ وسیله ای» نمی توان شناخت، به آنهم، اوصافی مانند جلال و کمال و استقلال و عظمت نسبت داده میشود! خصلتِ ایده آلیستی رئالیسم اسلامی و رابطهٔ ایده آلیسم با مذهب از سراپای این آموزش فلسفی نمایان است. چه فرق است میان ایده آلیسم هگل که در آن «ایدهٔ مطلق» خالق طبیعت و تاریخ است با رئالیسم اسلامی که «هستی» آفرینندهٔ جهان مادی است؟ «ایدهٔ مطلق» و «هستی» در ظاهر با یکدیگر متفاوت اند ولی در ماهیت امر تفاوتی میان آنها نیست چون هر دو شعور مطلق اند و درست همین شعور مطلق است که در نزد هر دو آموزش فلسفی آفرینندهٔ جهان مادی است. مذهب در ماهیت خود همان ایده آلیسم است منتها در بیان و شیوهٔ طرح مسائل و مواضع فرعی دیگر با آن فرق میکند.

اضافه کنیم که واژهٔ «اصالت» اگرچه در حرف به معنی عینیت به کار رفته ولی در واقع معنی اصل بودن، بنیاد بودن از آن مستفاد می شود و در این حال تقدم ایده بر ماده («هستی» بر طبیعت) به معنی موضع گیری ایده آلیستی در مورد مسئلهٔ اساسی فلسفه از لابلای رئالیسم اسلامی آشکار است.

به هر حال آنچه برای رئالیسم اسلامی واقعیت خارج است «وجود» است و اما نه به آن معنی و مفهومی که همه از آن میفهمند، یعنی اشیاء و پدیده های خارج، بلکه «وجود» به مثابه «وجود» و «هستی» به مثابه «هستی» و فلسفهٔ اسلامی

---

[19]- جلد2، ص. 42

[20]- جلد 3، ص. 47

[21]- ص.126

نیز علم به وجود و هستی است. مطهری در کتاب «علوم اسلامی» موضع فلسفهٔ اسلامی را با صراحت و روشنی بیشتری بیان میکند:

«فلسفه در اصطلاح غیر رایج نام فلسفه اولی است و آن علمی است که در بارهٔ کلی ترین مسائل هستی که مربوط به هیچ موضوع خاص نیست و به همهٔ موضوعات هم مربوط است بحث می کند، علمی است که همهٔ هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار میدهد.»[۲۲]

واگر به این گفتهٔ «اصول فلسفه» باور کنیم که «ما به هیچ وسیله واقعیت هستی را نمیتوانیم بشناسیم» آنگاه باید گفت که فلسفهٔ اسلامی علم به آن چیزی است که علم به آن هرگز دست نمیدهد و به هیچ وسیله ای شناخت آن امکان پذیر نیست. بدیهی است رفتن به دنبال علمی که از پیش دسترسی به آن در توانائی نیست کاری عبث و بیهوده است و هیچکس خود به چنین زحمتی را روا نمیدارد به ویژه آن نیروهائی که خواستار حقیقت اند و در علم به «هستی» جز تخیلات چیز دیگری نمی یابند که آنهم با کلمات و عباراتی بیان می شود که جز برای «احباب» مفهوم نمی افتد. نویسندگان «اصول فلسفه» در جلد 5 در مورد فلسفهٔ الهی این گونه اظهار نظر می کنند:

«بدون شک معانی و مفاهیم حکمت الهی آنگاه که بخواهد در سطح تعلقات فلسفی ظاهر گردد یک ظرفیت و گنجایش فکری خاصی را ایجاب می کند که با ظرفیت ادبی یا فنی یا طبیعی یا ریاضی کاملاً متفاوت است، یعنی ذهن باید در یک بعُد و جهت خاص وسعت یابد تا ظرفیت اینگونه اندیشه ها را پیدا کند.»[۲۳]

چنین «ظرفیت و گنجایش فکری» را در کمترین کسی میتوان سراغ گرفت. در دنیای امروز کسی را نمی توان یافت که فکر خود را در یک بعُد و در یک جهت خاص به کار اندازد. هر کس می کوشد مسائل را در ابعاد مختلف و همه جانبه بنگرد و راه صحیح هم همین است چون بررسی همه جانبه و در ابعاد مختلف یگانه راه دست یافتن به حقیقت است. اما حکمت الهی به شما می گوید که به فکر خود یک بعُد و یک جهت بدهید و آنچنان در این راه مصرانه پیش روید تا سرتان به «سنگ لحد» بخورد و تازه بفهمید که سراسر عمر در «جهل مرکب» دست و پا زده اید. و آنوقت با این «اصول فلسفه» و با این شیوهٔ تفکر است که میخواهند جوانان را به «جهان بینی توحیدی» جلب نمایند و رقیب مارکسیسم را از میدان بدر کنند!

فلسفهٔ مارکسیست

فلسفهٔ مارکسیست نه فلسفهٔ «احباب» است و نه به مشتاقان فرا گرفتن آن توصیه میکند که شعور خود را به یک جهت خاص و به یک بعُد محدود سازند. بر عکس آنها را ترغیب می کند که به مسائل تا آنجا که مقدور است به طور همه جانبه و در تمام ابعاد بیندیشند. تنها از این راه میتوان هر چه بیشتر به حقیقت نزدیک شد، هر چه بیشتر به موفقیت دست یافت.

فلسفهٔ مارکسیست عالی ترین شکل تکامل فلسفه است که بر اثر مبارزهٔ طولانی جهان بینی های متضاد شکل گرفته است و در پیدایش آن نه تنها مکاتب مختلف ماتریالیسم که مکاتب مختلف ایده آلیسم نیز نقش خود را ایفا کرده اند. فلسفهٔ مارکسیست وارث همهٔ دستاورد های مثبت و مترقی فلسفه طی هزاران سال تاریخ فلسفه است.

---

[22]- ص. 132

[23]- ص. 36-35

گاه فلسفهٔ مارکسیست را مورد نکوهش قرار میدهند که گویا خود جهت خاصی دارد، تمام طبقات و اقشار اجتماعی را از یاد می برد و فقط طبقهٔ کارگر را در مرکز دید خود قرار میدهد و دفاع بی چون و چرا از منافع و آرمان های طبقهٔ کارگر را بر عهده می گیرد. آری، فلسفهٔ مارکسیست درست به همین جهت عالیترین شکل تکامل فلسفه است که فلسفهٔ پرولتاریا، این انقلابی ترین و پیشرو ترین طبقهٔ اجتماع کنونی است. اینکه مارکسیسم و فلسفهٔ آن بر طبقهٔ کارگر تکیه می زند خود از بررسی دقیق و همه جانبهٔ سرمایه داری بر خاسته که آخرین شکل نظام استثماری است. این جامعه ناگزیر جای خود را به جامعه ای خواهد داد که در آن به تدریج طبقات رو به زوال خواهند رفت، جامعه ای بی طبقه، بری از استثمار و ستم ملی و طبقاتی بر سراسر گیتی مستقر خواهد گردید و راه را برای آزادی بیش از پیش انسان از قیود طبیعت و اجتماع خواهد گشود. استقرار چنین جامعه ای محصول خیالبافی نیست بلکه از قانونمندی های حاکم بر جامعه سرمایه داری بر میخیزد. گریزی هم بر آن نیست. در خلال جنگ جهانی اول استقرار چنین جامعه ای آغاز گردید و پس از پایان جنگ جهانی دوم دامنهٔ آن تا آنجا توسعه یافت که در حدود یک سوم تمام بشریت را در بر گرفت. متاسفانه این دستاورد انقلابی عظیم پرولتاریا دیری نپائید و بر اثر مبارزهٔ حاد طبقاتی و فقدان تجربهٔ کافی پرولتاریا در پیشبرد مقاصد و اهداف انقلاب بر باد رفت. اما پرولتاریا بار دیگر مبارزه را از سر می گیرد و بدون شک بار دیگر راه جامعهٔ بی طبقه را خواهد پیمود. بدینسان فلسفهٔ پرولتاریا سرشار از خوش بینی و بشر دوستی است و این یکی از خصوصیات این فلسفه است که آن را از فلسفه های دیگر متمایز میسازد. تکامل پرولتاریا، رشد و تکامل مبارزهٔ طبقاتی او در جهت تکامل جامعه، در جهت نیل جامعه به جامعهٔ عالیتری است. آیندهٔ پرولتاریا همان آینده ای است که قوانین جامعهٔ سرمایه داری پیش بینی میکند. پرولتاریا و مبارزهٔ طبقاتی او پایه و اساس حرکت به سوی چنین آینده ای است. فلسفهٔ مارکسیست فلسفهٔ پرولتاریاست برای آنکه پرولتاریا آیندهٔ بشریت است، آینده ای درخشان و تابناک پرولتاریا رُکن اساسی استقرار جامعهٔ فارغ از کلیهٔ مفاسد و پلید های است. آیا مارکسیسم حق ندارد برای رسیدن به چنین آینده ای پرولتاریا را در مرکز دید خود قرار دهد؟

فلسفهٔ مارکسیست خصلت طبقاتی خود را نمی پوشاند، با صراحت جنبهٔ طبقاتی خود را اعلام میدارد و با پیگیری آن را دنبال می کند. اصولاً فلسفه یکی از اشکال شعور اجتماعی است که جنبهٔ طبقاتی دارد و عمیقاً با منافع و اهداف طبقاتی در پیوند است. فلسفهٔ پرولتاریا و دفاع پیگیر از آن در راستای تکامل و پیشرفت جامعه است و در نهایت به معنی آزاد کردن توده های زحمتکش و بشریت مترقی از نیرو های اهریمنی طبیعت و اجتماع است. چرا باید بر چنین خصلتی، بر چنین مبارزه ای سرپوش گذاشت؟ فلسفهٔ بورژوازی یا بهتر بگوئیم گرایش های فلسفی بورژوازی در اندیشهٔ حفظ وضع موجود و جلوگیری از تحول عمیق و بنیادی جامعهٔ سرمایه داری است، فلسفه هائی است که آیندهٔ انسان را تاریک و شناخت انسان را از طبیعت و جامعه و در نتیجه رهائی انسان را از قیود طبیعی و اجتماعی ناممکن میسازد، فلسفهٔ طبقات استثمارگر سرشار از یأس، بدبینی و ناامیدی است، همهٔ مفاهیم را در هم میریزند، قلب میکند، حقایق را دگرگون میسازد، توده ها را از مبارزه مأیوس می گرداند یا به آینده ای فریبنده اما موهوم و غیر واقعی نوید میدهد. و اینها همه برای آنکه از طبقه و امتیازات طبقاتی خود صیانت به عمل آورد و استثمار و ستم طبقاتی را جاودانی و ابدی بنمایاند. بدیهی است چنین فلسفه هائی نمیتوانند صریح و بی پرده ماهیت طبقاتی خود را اعلام دارد.

در جامعهٔ طبقاتی تمام اشکال شعور اجتماعی مانند سیاست، حقوق، هنر، مذهب و غیره خصلت طبقاتی دارد. فلسفه از این حکم مستثنی نیست. آخر بورژوازی که در زمینهٔ سیاسی و اقتصادی با وضع قوانین و ایجاد نیروهای

انتظامی، با قوهٔ قهریه از منافع و قدرت سیاسی خود حراست می کند چگونه ممکن است اشکال دیگر شعور اجتماعی مانند علم، فلسفه و هنر را مورد استفاده قرار ندهد. بورژوازی ایدئولوژی خود را دارد و آن را از طریق آموزش و پرورش و همهٔ رسانه های عمومی و همهٔ وسایل تفریح در نسل ها رسوخ میدهد. بورژوازی در عین حال با ایدئولوژی طبقهٔ کارگر به مقابله بر می خیزد و این کار را با دست ایدئولوگ های خود، با دست روشنفکرانی که به خدمت او در می آیند، انجام میدهد. طبقاتی بودن ایدئولوژی آنچنان آشکار و هویداست که هر کس آن را به چشم می بیند. و این اولین خصوصیت فلسفهٔ مارکسیست است که خصلت طبقاتی آنست.

دومین خصوصیت فلسفهٔ مارکسیست خصلت علمی آنست. فلسفهٔ مارکسیست بر پایه دستاورد های علوم بنا شده و با علوم در تماس و ارتباط نزدیک است. فلسفهٔ مارکسیست دستاورد ها و نتایج علوم را بر اساس فلسفهٔ مادی و با اسلوب دیالکتیک تحلیل میکند، تعمیم میدهد و یک سیمای همه جانبه و علمی از جهان عرضه میدارد. در واقع این علوم مختلف اند که مواد و مصالح لازم را برای حل وظایف فلسفی در اختیار فلسفه می گذارند. فلسفهٔ مارکسیست نه تنها از علوم کسب می کند بلکه با تعمیم دستاورد های آنها یک جهان بینی منسجم، یک اسلوب تحقیق و پژوهش علمی و یک تئوری شناخت، به علوم ارائه میدهد. بدین ترتیب فلسفهٔ مارکسیست و علوم یکدیگر را تکمیل میکنند و لازم و ملزوم یکدیگرند.

فلسفهٔ مارکسیست مافوق علوم نیست، علمی در کنار علوم است. نه علم، بی نیاز از فلسفهٔ مارکسیست است و نه فلسفهٔ مارکسیست خود را بی نیاز از علم می شمارد. این نظریه که فلسفهٔ مارکسیست برای علوم نه تنها مفید نیست بلکه جلوی رشد و تکامل آن را می گیرد، این نظریه نیز که فلسفه که تعقلی است و نباید با علوم که گویا تجربی اند سروکار داشته باشد و بالاخره این نظریه که شناخت را به نتایج و دستاورد های علمی محدود می کند و آنها را از فلسفه بی نیاز می شمارد از دیدگاه فلسفهٔ مارکسیست کاملاً مردود و مطرود است.

فلسفهٔ مارکسیست بر اساس دستاورد های علوم بنا شده و اصول و احکام و قوانین آن در انطباق با نتایج علوم است. نتایج و دستاورد های علوم نیز اصول و احکام فلسفهٔ مارکسیست را تایید می کنند. جای انکار نیست که فلسفهٔ مارکسیست یک جهان بینی علمی است، کسانیکه علمی بودن جهان بینی مارکسیست را انکار می کنند یا از موضوع چیزی سر در نمی آورند و یا حقیقت را قلب و وارونه می سازند.

رئالیست های اسلامی برای مقابله با مارکسیسم تلاش شگرفی بخرج میدهند تا پایه علمی فلسفهٔ مارکسیست را منکر شوند بدون آنکه هیچگونه دلیلی، شاهدی یا قرینه ای ذکر کنند. «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در مقدمه ای بر جلد اول که در آن آشکارا اهداف خود را مبارزه با ماتریالیسم دیالکتیک اعلام میکند، می نویسد:

«ماتریالیسم دیالکتیک علیرغم ادعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یک نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده ای به سلیقهٔ خود کرده اند» [۲۴]

براستی فقط جسارت اسلامی قادر است با این بی پروائی پا بر روی حقایق بگذارد! همین نویسنده پس از گذشت چند ده سال مجبور است نظر خود را تعدیل کند و بگوید:

[24]- جلد 1، ص. 28

«اینها (مارکسیست ها) از یکطرف می گویند فلسفهٔ ما فلسفهٔ علمی است یعنی فلسفه ای صد در صد مبتنی بر علوم است، فلسفه ای که مبنای استنتاج و مبادی آن را از علوم گرفته است، در واقع تعمیمی است از قواعد علمی و پلی میان مسائلی که در علوم ثابت شده است و از مجموع اینها فلسفه هائی به نام فلسفهٔ علمی بوجود میاورند که هیچوقت هم نمی شود با چنین کار فلسفه ای با آن کلیتی که فیلسوفان ساخته اند، ساخت.»[۲۵]

معلوم میشود گذشت چند سال و لابد برخوردی با فلسفهٔ مارکسیست اندک تحولی در افکار و نظریات نویسنده پدید آورده است. دیگر سخن از این نیست که ***«ماتریالیسم دیالکتیک... ارتباطی با علوم ندارد»***، سخن از این نیست که اصول ماتریالیسم دیالکتیک تحریفات و استنباطات شخصی است، صحبت بر سر این است که ***«مبنای استنتاج و مبادی این فلسفه از علوم گرفته شده است»، فلسفهٔ مارکسیست*** *«در واقع تعمیمی است از قواعد علمی و پلی میان مسائلی که در علوم ثابت شده است»*. البته اینها را از زبان مارکسیست ها می گوید معذالک دیگر صحبت از تحریفات و استنباطات شخصی و عدم ارتباط با علوم نیست. اما اینبار برای طرد فلسفهٔ مارکسیست به این دستاویز متوسل می شود که با تکیه بر استنتاجات و دستاورد های علوم و تعمیم آنها نمی شود ***«فلسفه ای با آن کلیتی که فیلسوفان ساخته اند، ساخت»*** و این راست است. اساساً دوران فلسفه ***«با آن کلیتی که فیلسوفان ساخته اند»*** به پایان رسیده است و مارکس و مارکسیسم هم بر آن نیست که چنین فلسفه ای بسازد. در دورانی که علوم با پیشرفت های شگرف و شگفت خود شناخت انسان را از ریزترین ذرهٔ اتم تا عظیم ترین ستارگان و کهکشان ها با عمق و دامنهٔ بیسابقه ای گسترش داده و میدهند، دیگر هیچکس این دیوانگی را به خرج نمی دهد که در اطاق در بسته بنشیند، در دنیای تخیلات و پندار ها سیر کند و فلسفه ای با کُلیتی که کانت و هگل یا حتی فوئرباخ ساخته اند، بسازد. فلسفهٔ علمی به فلسفهٔ کلاسیک پایان داد. علم به مسائل مربوط به شناخت جهان پاسخ داده است یا پاسخ خواهد داد. یگانه فلسفهٔ ممکن، همان فلسفه ای است که بر مبنای نتایج علوم و تعمیم آنها ساخته می شود و این همان فلسفهٔ ممکن، همان فلسفه ای است که بر مبنای نتایج علوم و تعمیم آنها ساخته می شود و این همان فلسفهٔ مارکسیست است. در فلسفهٔ علمی هیچ مسئله ای نیست که بر پایه علمی استوار نباشد و هیچ مسئله ای نیست که مورد نیاز علم (هر علمی) واقع نشود. تنها فلسفهٔ مارکسیست است که در دنیای امروز و دنیای آینده پاسخگوی مسائل فلسفی است. البته شیفتگان فلسفهٔ آنچنانی هنوز هم می توانند خود و دیگران را با مسائلی مانند روح، ماوراء طبیعت، دنیای آخرت، فطرت انسان، حقیقت انسان و جهان بینی توحیدی و نظائر این ها سرگرم کنند. آنها که به علم باور ندارند، هرگز خلع سلاح نمی شوند با آنکه علوم آنها را پیوسته از سنگری به سنگر دیگر عقب می نشاند. منافع طبقاتی آنها طرد علم را ایجاب می کند. ولی این مسائل همه موهوم اند و بیگانه با جهانی که مادر آن به سر می بریم و آنها هرگز جوابی جز آنچه که علم به آنها داده، نخواهند یافت.

سومین خصوصیت فلسفهٔ مارکسیست خصلت انقلابی آنست. اگر فلسفه های گذشته فقط به تفسیر و تبیین جهان پرداختند و برای اینکار اندیشهٔ خود را به کار می انداختند، فلسفهٔ مارکسیست به جهان بر خوردی کاملاً متفاوت دارد. فلسفهٔ مارکسیست بر آنست که وظیفه فلسفه تنها تفسیر و تبیین جهان نیست بلکه قبل از هر چیز راهنمایی برای تغییر و دگرگونی آنست. ***«فلاسفه فقط به تبیین و تفسیر جهان پرداخته اند، اما سخن بر سر تغییر آنست»***. تا پیش

---

[25]– «مارکس و مارکسیسم»، دفتر دوم، ص. 18)

از مارکس، ماتریالیسم اگرچه پدیده های طبیعت را بدرستی ولی از دیدگاه متافیزک توضیح میداد ولی همین که پایش به جامعه میرسید در می ماند و خصلت ایده آلیستی به خود میگرفت. برای ماتریالیسم قبل از مارکس، تحولات جامعه، ثمرهٔ افکار و اندیشه ها است، افکار و اندیشه های زمامداران و قهرمانان که مبداء حرکات و تحولات تاریخی قرار می گیرد. مارکس ماتریالیسم را به صحنهٔ اجتماع آورد، برای تبیین و تفسیر جامعه به کار گرفت و برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، به ماهیت و نقش پراتیک اجتماعی انسان ها پی برد و با آوردن پراتیک (پراکسیس) در دائرهٔ فلسفه به وحدت دیالکتیکی تئوری و پراتیک دست یافت. وحدت تئوری و پراتیک ناگزیر به این نتیجه می انجامد که فلسفهٔ مارکسیست فقط جهان بینی علمی نیست بلکه راهنمای عمل (عمل برای تغییر جهان مادی) است. وحدت ناگسستنی تئوری و پراتیک به فلسفه خصلتی عمیقاً انقلابی میدهد و ایمان به فلسفهٔ مارکسیست ناگزیر به ایمان به مبارزهٔ انقلابی برای تغییر و تحول عمیق جامعهٔ موجود، استقرار جامعه ای نوین می انجامد. این یکی از نکات برجستهٔ فلسفهٔ مارکسیست است که هرگز نباید آن را از نظر فرو انداخت. بدون جنبهٔ پراتیک، فلسفهٔ مارکسیست به آموزش یک جانبه و مرده و بی شکل بدل میگردد، روح انقلابی، روح دیالکتیک که آموزش تکامل همه جانبه و متضاد است از آن سلب می شود. از اینرو است که شناخت قانونمندی های عینی طبیعت، اجتماع و تفکر که پایه فلسفی حزب طبقهٔ کارگر است به افزار ایده ای نیرومندی برای تغییر جهان، برای نیل به اهداف طبقهٔ کارگر، نیل به سوسیالیسم و کمونیسم بدل می شود. فلسفهٔ مارکسیست چنانکه می بینیم یک تئوری بیگانه با زندگی اجتماعی نیست، علمی است که در مبارزهٔ انسان دارای نقش اساسی است.

به مارکسیست ها ایراد می گیرند که می گویند کسانیکه مارکسیسم را نمی شناسند حق ندارند به انتقاد از آن بپردازند و این سخن راست است. برای قضاوت در هر مسئله ناگزیر باید آن را شناخت. هر اندازه شناخت از مسئله عمیقتر و همه جانبه تر باشد قضاوت، صحیح تر از آب در می آید. این حکم که «***تحقیق ناکرده حق سخن ندارد***» (مائو) سخنی درست است. برای انتقاد از مارکسیسم باید قبلاً آن را شناخت. اما در ایران اسلامی هر عمامه به سر یا ریشوئی که هر را از بر تشخیص نمی دهد به خود اجازه میدهد به انتقاد از مارکسیم بپردازد.

وقتی آخوندِ نماز جماعت ادعاء می کند که:

«اصولاً اخلاق و رحم و مروت و فداکاری و ایثار وغیره در مکتب مارکس خلاف مبنا است و ساختن یک جامعهٔ سالم انسانی بدون تبعیض و با اخلاق، در برنامهٔ مارکس کار محالی است که دنبالش هم نیستند»

او از الفبای مارکسیسم که بی اطلاع است هیچ، مارکسیسم را قیاس از «ولایت فقیه» و جمهوری اسلامی می گیرد. چنین کسی منتقد نیست، مفتری است.

وقتی «استادی»، علامه ای «سیاه بر روی سفید» میاورد:

«اینها (مارکسیست ها) با اصلاحات مثل بیمارستان، دارالا یتام ساختن و نظائر اینها مخالفند، هر چند که اصلاحات در جهت بهبود وضع هم باشد ولی چون مانع انقلاب می شود با آن مخالف اند... مردم باید هر چه بیشتر محرومیت بکشند تا نارضائی از وضع موجود بالا بگیرد و انقلاب زودتر انجام شود.»[۲۶]

[26]– («مارکس و مارکسیسم»، دفتر سوم، ص. 160)

باید اذعان کرد که «استاد» نه تنها از مارکسیسم هیچ چیز نمیداند و حرف دشمنان غربی مارکسیسم را تکرار می کند بلکه حتی به واقعیاتی هم که در برابر چشم او میگذرد بی اعتنا است. یا اینکه وقتی به مارکسیسم نسبت داده می شود که *«حقانیت مساوی است با پیروزی و اگر ما پیروز شویم بر حق هستیم»*[۲۷] یا اینکه در مارکسیسم *«هدف وسیله را توجیه می کند»* و انبوهی از این اِسنادات، آیا باز هم میتوان گفت که این مردمان مارکسیسم را می شناسند؟

شناخت مارکسیسم هیچ ارتباطی با مارکسیست شدن ندارد. در میان ایدئولوگ های بورژوازی کسانی را میتوان یافت که مارکسیسم را می شناسند ولی مارکسیست نیستند. فلسفهٔ مارکسیست، این علم به عام ترین قوانین تکامل جهان مادی و تفکر را میتوان فراگرفت یا اقتصادی سیاسی سرمایه داری را از روی «کاپیتال» مارکس یا کتب آموزشی اقتصادی سیاسی آموخت، فرا گرفتن آموزش لنین از روی آثار کامل وی که در اختیار همگان است، کاملاً میسر است. شناختن مارکسیسم ملازمه ای با کمونیست بودن، یا کمونیست شدن ندارد. کسی که ماتریالیسم را واقعاً شناخت می تواند آن را هم مورد انتقاد قرار دهد. بنابرین مارکسیسم نمی گوید»:

«تا مارکسیست نشوی نمیتوانی مارکسیسم را بشناسی و هر کس که مارکسیست نباشد و انتقاد بکند می گویند» چون مارکسیست نیست مارکسیسم را نمی شناسد».[۲۸]

معذالک در اینجا باید به دو نکته توجه داشت: نخست اینکه مارکسیسم مانند هر شناخت دیگر از پراتیک اجتماعی سرچشمه می گیرد. پراتیک منشاء و مبداء شناخت انسان از محیط پیرامون خویش است. تا محیط پیرامون را با پراتیک تغییر ندهی از آن شناختی نمیتوانی داشته باشی. برای شناخت سیب باید آن را گاز زد، باید آن را برید تا درون آن و دانه های آن را دید، باید آن را تجزیه شیمائی کرد تا به مواد درونی آن پی برد. برای شناخت ذرات ریز اتم باید اتم را شکافت. بدون شکافتن اتم و شکستن هستهٔ آن که خود مستلزم افزار و وسایل این کار است، اتم شناخته نمی شود و فیزیک اتمی با تمام تئوری های مربوط به آن به وجود نمیاید. هر کس میتواند بدون آنکه خود دست به شکافتن اتم بزند با مطالعهٔ فیزیک اتمی به شناخت اتم و ذرات آن و تئوری های مربوطه آشنا شود. اما هرگز نباید فراموش کند که آنچه او در اختیار دارد، نتیجهٔ پراتیک اجتماعی دیگران است و او از آن بهره برداری می کند. منشاء شناخت اتم پراتیک است اعم از آنکه من در آن سهمی داشته باشم یا نداشته باشم. البته اگر خود انسان در پراتیک وارد شود شناخت دقیقتری از موضوع پیدا می کند و حتی ممکن است در این شناخت و بسط و تعمیق آن سهیم گردد.

اساساً پیشرفت علوم (در هر زمینه ای که باشد) ثمرهٔ مداومت پراتیک است. این واقعیتی است که جامعهٔ انسانی طی بیش از دو میلیون سال نشان میدهد. تئوری مارکسیسم از این قانون مستثنی نیست این تئوری ثمرهٔ پراتیک اجتماعی انسان ها طی تمام تاریخ بشر است، ثمرهٔ پراتیک مبارزهٔ طبقاتی، مبارزه به خاطر تولید نعم مادی و مبارزهٔ علمی به خاطر شناخت محیط پیرامون است. بدیهی است هر کس می تواند به این دستاورد های تئوریک ناشی از پراتیک دست یابد و آنها را بیاموزد.

اما هر کس که مارکسیسم را آموخت، مارکسیست نیست و این نکتهٔ دوم است که باید به آن توجه کرد. فلسفهٔ مارکسیسم وحدت دیالکتیکی تئوری و پراتیک است. تئوری (شناخت مارکسیسم) فقط یک روی این وحدت است. کسی که به آموختن تئوری قناعت ورزد و به پراتیک نپردازد، مارکسیست نیست. وحدت تئوری و پراتیک از

---

[27]– (همانجا، ص. 24)

[28]– («مارکس و مارکسیسم»، دفتر سوم، ص. 106)

مارکسیسم یک آموزش انقلابی میسازد. هر یک از این دو جهت وحدت که حذف شود دیگر سخن از فلسفهٔ مارکسیست سخن بیهوده و بی معنی است. تئوری بدون پراتیک مرده است و پراتیک بدون تئوری، دور نگری و دور اندیشی ندارد. کسی که واقعاً به فلسفهٔ مارکسیست ایمان دارد تئوری را از پراتیک جدا نمی کند. در غیر اینصورت یکی از ارکان فلسفهٔ مارکسیست را از زیر پای آن می کشد. مارکسیست در جریان مبارزهٔ انقلابی مارکسیسم را بهتر می شناسد، روح انقلابی آن را در میابد و چه بسا خود او در جریان پراتیک، تجارب تازه ای می اندوزد که ممکن است به غنای مارکسیسم بیانجامد. فلسفهٔ مارکسیست، به مثابه تئوری، خود از پراتیک اجتماعی برخاسته و در جریان پراتیک اجتماعی تکامل یافته، می یابد و خواهد یافت. کسی که شناخت مارکسیسم را با فعالیت عملی و مبارزهٔ انقلابی در میامیزد و به شناخت کتابی قناعت نمی ورزد، به یقین از مارکسیسم شناخت عمیق تر و همه جانبه تری خواهد داشت، چرا این سخن درست «مغالطهٔ عجیب» نامیده می شود؟ چرا ***«یک جوان که مورد تبلیغ قرار می گیرد با شعبده عجیبی روبرو می شود»؟***[۲۹] چرا در آمیختن تئوری با عمل که امروز مورد قبول همگان است در قاموس «رئالیسم اسلامی» «مغالطه و شعبده» نام میگیرد؟ علم کتابی شناخت است، اما یک جانبه است، ناقص است. باید آن را با عمل تلفیق کرد تا نقص و یکجانبه بودن شناخت بر طرف گردد. البته کسانی که سر و کار شان با ورق زدن کتب گرد گرفته است، کسانی که سر و کارشان با احادیث و روایات است، تلفیق تئوری و پراتیک برایشان مطرح نیست و مطلقاً آن را نمی فهمند. اما مارکسیسم با علم واقعی سر و کار دارد و میداند که آن را باید مانند هر علم دیگر با عمل در آمیخت تا شناخت آن دقیقتر و همه جانبه تر دست دهد.

علم چندان که بیشتر خوانی چون عمل در تو نیست نادانی

به هر حال مفهوم فلسفی پراتیک (پراکسیس) که پیش از مارکس جائی در فلسفه نداشت و اگر معدودی از فلاسفه (فویرباخ و هگل) به آن اشاره ای دارند ولی از کنار آن گذشته اند، از واقعیت اجتماعی برخاسته است. انسان جزئی از طبیعت است و برای آنکه زنده بماند ناگزیر باید با طبیعت در ارتباط دایمی باشد. باید پیوسته محیط طبیعی خویش را تغییر دهد تا زندگی برای او میسر گردد. این روند ارتباط انسان با طبیعت، هم آگاهانه است و هم اجتماعی، پراتیک (پراکسیس) همین مقابلهٔ انسان با محیط طبیعی و اجتماعی است. مقابله ای که شعور راهنمای آنست و در چارچوب اجتماع صورت می گیرد. روشن است که مفهوم پراتیک از آسمان به زمین نیافتاده و از عالم علوی به مارکس الهام نشده است، **پراتیک در فلسفهٔ مارکسیست مجموعهٔ روند های اجتماعی برای تغییر و دگرگونی دنیای مادی است.**

پراتیک جهات مختلفی را در بر می گیرد: فعالیت تولیدی، فعالیت سیاسی، فعالیت معرفتی در آزمایشگاه ها و در این میان فعالیت تولیدی جهت بنیادی است که به کمک آن انسان نه تنها خود را از دنیای حیوانات جدا و متمایز گردانیده بلکه جهتی است که زندگی و ادامهٔ حیات انسان را تأمین میکند [iii] جهات دیگر پراتیک وابسته به فعالیت تولیدی اند درعین حال که هر کدام به نوبهٔ خود بر فعالیت تولیدی تأثیر می بخشند و آن را به پیش میرانند.

پراتیک، فقط پایه و اساس روند زندگی انسان نیست، تئوری شناخت انسان نیز از پراتیک سرچشمه می گیرد.

مسئلهٔ پایه و مبداء و نیروی محرک و هدف و معیار صحت دانش بشری از دیر باز فکر فلاسفه را به خود مشغول داشته است. در گذشته و در فلسفهٔ بورژوائی امروزی و از آنجمله رئالیسم اسلامی عوامل روانی و عاطفی را برای حل

---

[29]– همانجا، ص. 105

مسئله به کار گرفته اند و مثلاً نیروی محرک دانش را عشق به دانستن و دانائی به حساب آورده اند. در مقدمۀ «اصول فلسفه و رئالیسم اسلامی» چنین میخوانیم:

«اگر علاقمندی انسان به دانش تنها به منظور رفع حوائج مادی زندگی بود پس این همه از خود گذشتگی ها و صرف نظر کردن از عیش، لذت ها و خوشی های زندگی در راه علم چرا؟ پیوند علم با روح بشر بالاتر از این پیوند های پست و حقیری است که ابتدا تصور میرود».[۳۰] یک نظر به تاریخ تمدن جهان بر این حکم قلم بطلان می کشد. چرا عشق به دانستن طی تاریخ بشر بالا و پائین میرود و عشق سوزان یک دوران جای خود را در دورانی دیگر، به خاموشی می سپارد؟ چگونه است که یونان در دوران بردگی مرکز دانش و فلسفۀ جهان می شود و علم و فلسفه به بالاترین نقطه در زمان خود میرسد ولی یونان امروز از لحاظ تحقیقات علمی در ردیف کشور های عقب ماندۀ جهان است؟ آیا یونانیان دوران باستان به دانش و فلسفه بیشتر عشق می ورزیدند و یونانیان امروزی به علم کمتر عشق می ورزند؟ و اگر چنین باشد باید روشن کرد که علت نوسان عشق به دانش در نزد انسان ها از کجا و بر اثر چه عواملی صورت می گیرد؟ چگونه است که پس از صد ها سال رکود، عشق به دانش در اروپا ناگهان افروخته می شود و از آن پس همچنان ادامه میابد؟ چگونه است که مرکز علم در قرن بیستم از اروپا به اتازونی انتقال میابد در حالیکه در گذشته نه چندان دور، علم در آنجا رونقی نداشت؟ چرا ژاپن تقریباً از یک صد سال پیش عشق سوزانی به علم و دانش پیدا کرد و امروز در برخی شعب حتی امریکا را پشت سر گذاشته است؟ چرا...

عشق و علاقه به دانش نه تنها طی تاریخ خلق ها دوران های رونق و رکود داشته بلکه در میان کشور های مختلف نیز یکسان تقسیم نشده است. امروز چنانکه می بینیم کشور های عقب مانده از لحاظ پیشرفت علم و تکنیک با کشور های مترقی پیوسته فاصلۀ بیشتری می گیرند، واقعیتی که کشور های عقب مانده را مجبور می کند دست نیاز برای علم و تکنیک به سوی آنها دراز کنند. چرا عشق به علم و معرفت در دو سوم مردم جهان به چشم نمی خورد؟ چرا پیشرفت علم و تکنیک در ژاپن و چین یا ایران و آلمان این اندازه متفاوت است؟ آیا چینی ها و ایرانی ها به دانش و معرفت عشق نمی ورزند؟ اگر نویسندگان «اصول فلسفه» در مسئله تعمق بیشتری می کردند و برای پاسخ دادن به آن به غور و تفحص بیشتری می پرداختند شاید طور دیگری می اندیشیدند و با مسئولیت بیشتری قلم خود را بر روی کاغذ میدوانیدند.

البته آن علمی که رئالیسم اسلامی از آن سخن می گوید آن علمی نیست که همه از این کلمه می فهمند و رئالیست های اسلامی این ابهام را به منظور فریب افکار عمومی نگاه میدارند. علم در نزد رئالیست های اسلامی چیزی است که:

«اصول و فروع اسلام به استناد آنها ثابت می شود یعنی قرآن، سنت مانند علمِ قرائت، علمِ تفسیر، علمِ حدیث، علمِ کلام نقلی، علمِ فقه، علمِ اخلاقی نقلی»[۳۱]

حداکثر میتوان «فلکیات» و حساب و هندسه و طب (ابوعلی سینا) را بر آن افزود. در مورد «فلکیات» این توضیح اضافه می شود:

---

[30]– جلد 1، ص. 3

[31]– («علوم اسلامی»، مطهری، ص. 10)

«علم نجوم تا آنجا که به محاسبات ریاضی مربوط است و مکانیسم آسمان را بیان می کند و یک سلسله پیشگوئی های ریاضی از قبیل خسوف و کسوف دارد جزء علوم مباح اسلامی است. اما آنجا که از حدود محاسبات ریاضی خارج می شود و مربوط میشود به بیان روابط مرموز (؟) میان حوادث آسمانی و جریانات زمینی... از نظر اسلام حرام است.»[۳۲]

بدین ترتیب شناخت اجرام آسمانی نباید از حدود کسوف و خسوف یعنی از حدود «فلکیات» بطلیموس و کتاب المجستی فراتر رود. تازه علم به همین مفهوم هم برای رفع حوائج مادی است. حوائج مادی قشری که این «علوم» را وسیلۀ ارتزاق قرار میدهد.

اهمیت اساسی پراتیک در ابعاد مختلف زندگی انسان و در پیشرفت و ترقی اجتماعی دال بر آنست که شناخت نیز از طریق آن انجام می گیرد. پراتیک در وهلۀ اول پایه شناخت و مبداء شناخت است، وسیله ای است که از طریق آن، اشیاء واقعیت عینی و خواص و روابط آنها در دسترس انسان قرار می گیرد. انسان با حواس پنجگانۀ خود و با مغز خود به عبارت دیگر با فعالیت مادی خود به شناخت دنیای خارج دست می یابد: از طریق «احساس» آن واقعیاتی را جمع آوری می کند که طبیعت در اختیار انسان گذارده است و با تجربه و به کمک ماشین و افزار های دیگر از طبیعت آنچه را بیرون می کشد که در آن نهفته است. این واقعیتی است که تمام تاریخ شناخت طبیعت آن را به اثبات می رساند. هر اندازه پراتیک مترقی تر و تکامل یافته تر باشد شناخت انسان جامع تر و عمیق تر می گردد. روشن است که بدون پراتیک تکامل یافتۀ کنونی، ساختن ماهواره و سفینه های فضائی امکان نداشت و همین وسایل، شناخت انسان را از فضا به مرحلۀ تازه ای سوق داده است. برای شکافتن هستۀ اتم و شناخت ذرات متشکلۀ آن، دستگاه های بغرنج و پیچیدۀ کنونی ضرورت داشت و همین دستگاه ها است که شناخت انسان را از ساختمان اتم گام های بلندی به پیش رانده است.

پراتیک تنها پایه و مبداء شناخت نیست. معیار و سنگِ محکِ حقیقت است. فقط پراتیک میتواند صحت و سقم مسئله ای را نشان دهد. فلسفۀ مارکسیست برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، معیار حقیقت را بدست داد. قبل از مارکس فلاسفه یا بر آن بودند که برای حقیقت معیاری نمی توان یافت و بنابر این آنچه را که ما حقیقت می نامیم معلوم نیست حقیقت باشد و یا اینکه اندیشه را معیار حقیقت دانستند. اما معیار حقیقتِ اندیشه ای که خود معیار حقیقت است چیست؟ ویلیام جیمز، فیلسوف امریکایی مفید بودن را معیار حقیقت معرفی کرد: *«هر آنچه در جامعه مفید است، حقیقت است»* اما مفید برای کی؟ این مسئله که حقیقت علمی را چگونه میتوان محک زد، هیچ جوابی از جانب پراگماتیسم جیمز دریافت نمی کند. چنین معیاری فقط پراتیک است و بس.

از مطالب فوق به وضوح بر می آید که پراتیک همان روند زندگی انسان است، روندی اجتماعی که جهان مادیِ پیرامون را تغییر می دهد و دگرگون می سازد. پراتیک مقوله ای فلسفی است که از کشانیدن دامنۀ ماتریالیسم به جامعه بر خاسته و به همین عنوان در فلسفۀ مارکسیست جای خود را یافته است. اما برای دکتر شریعتی، مارکس گویا مقولۀ «پراکسیس» را اختراع کرد برای آنکه «جبر تاریخ» خود را تعدیل کند.

---

[32] – همانجا

«مارکس در اواسط کار (و در جای دیگر در اواخر کار آمده است. — ف)[iv] متوجه شد که این جبر تاریخیش (که مارکس به آن فکر تکیه دارد) رسالت انسان را، رسالت روشنفکران را نقض می کند. ناچار آمد و مسئله ای به نام «پراکسیس» مطرح کرد»

او محتوای پراکسیس را در فلسفۀ مارکسیست به محیط سیاسی محدود میکند و می نویسد:

«مارکس وقتی دعوت به انقلاب می کند باید عمل انسانی را علیرغم جبر تاریخ به رسمیت بشناسد و در اواخر شناخت و می بینیم که روی مسئلۀ پراکسیس تکیه کرد.» [۳۳]

برای رئالیست های اسلامی مفهوم «جبر تاریخ» معضلی است که آنها هرگز به درک آن توفیق نیافته اند. آنها «جبر تاریخ» را به صورت هیولائی مجسم می کنند که از مبدائی براه افتاده و گویا مسیر معینی را می پیماید و در این مسیر انسان ها را زیر پای خود خُرد می کند و پیش میرود. انسان ها در برابر این هیولا چاره ای جز تسلیم ندارند. آنها «جبر تاریخ» را در فلسفۀ مارکسیست همانگونه می بینند که سرنوشت و تقدیر را. در مورد «جبر تاریخ» رئالیست های اسلامی این فکر را القاء می کند:

«اینست و هیچ چارۀ دیگری هم نیست. ارادۀ ما هم هیچ تأثیری در سرنوشت کار و در اوضاع و احوال ندارد» [۳۴]

به راستی این «جبر تاریخ» چیست که اینهمه آشفتگی فکری و سر در گمی در مخالفان مارکسیسم و به ویژه رئالیست های اسلامی بر انگیخته است؟ «جبر تاریخ» به این معنی است که جامعه نیز مانند طبیعت بر طبق قانونمندی های عینی تکامل میابد، تکاملی که جامعه را از مراحل بدوی به تدریج به مراحل عالی و عالی تری سوق میدهد. قوانین تکامل اجتماعی مانند قوانین طبیعت مستقل از اراده و شعور انسانند، انسان میتواند آنها را باز هم مانند قوانین طبیعت بشناسد و از آنها برای آزادی خود از قیود اجتماع استفاده کند. «جبر تاریخ» همان تکامل قانونمندانۀ اجتماع است و نه هیولائی که همه چیز و همه کس را بر سر راه خود مقهور و منکوب می کند. خود دکتر شریعتی به وجود قوانین در تکامل جامعه معتقد است:

«آنچه برای این دو دانش جوان (جامعه شناسی و تاریخ) مسلم شده اینست که قوانینی وجود دارد. اما هر مکتبی جامعه را به گونه ای تحلیل می نماید و قوانینی بر آن اساس استنباط می کند... این علم باید آنقدر پیشرفت کند که ما اختلافات مان را کنار بگذاریم و امروز همانطور که در بسیاری از مسائل طبیعی هیچکس اختلافی ندارد، در مسائل انسانی هم دیگر اختلاف از بین برود» [۳۵]

اگر بر تاریخ مانند طبیعت، قوانین حکم می رانند مسلم است که جامعه و تاریخ نیز مانند طبیعت بر طبق قوانین عینی، قوانینی مستقل از شعور انسان، تکامل می یابد و «جبر تاریخ» جز این نیست. دکتر شریعتی تصور می کند که در جامعۀ کنونی می توان بر سر قوانین اجتماعی مانند بسیار از قوانین طبیعت به اتفاق رسید و اختلاف را از میان برداشت. این اشتباه بزرگی است ناشی از عدم شناخت جامعه. اگر در طبیعت کشف قوانین عینی، در غالب موارد، با منافع گروه های انسانی بر خورد ندارد و به همین علت به آسانی مورد قبول واقع می شود، در اجتماع چنین نیست. قوانین اجتماعی با منافع و اهداف گروه ها و طبقات جامعه بر خورد و تصادم پیدا می کنند و در نتیجه به آسانی جای خود را باز

[33]– («مذهب و تکامل جهان بینی»، نشر پیام و خون، ص. 6 و 9)

[34]– همانجا

[35]– («فلسفۀ انسان»، دفتر سوم، ص. 80)

نمی کنند. در جامعه (و حتی گاه در طبیعت) نیروهای طبقاتی زیر بار قوانین یا اکتشافاتی که با منافع طبقاتی آنها سازگار نیست نمی روند. طبقات ستمگر و استثمارگر قوانین عینی تکامل جامعه را به رسمیت نمی شناسند چون این قوانین، جامعه را در جهتی سوق میدهند که به نابودی آنها می انجامد. طبیعی است که آنها چنین قوانینی را نمی پذیرند و در صدد تخطئه آنها و مبارزهٔ آنها بر می آیند. قانون مبارزهٔ طبقاتی و از آن جمله مبارزهٔ پرولتاریا و بورژوازی در جامعهٔ کنونی واقعیتی انکار ناپذیر است و هر کس به رأی العین آن را می بیند. معذالک استثمارگران آن را ساخته و پرداختهٔ مارکسیسم می شمرندو بر روی وحدت طبقات، «وحدت ملی» تکیه می کنند. آیا ممکن است طبقهٔ استثمارگر، مبارزهٔ طبقهٔ کارگر را برای بهبود شرایط زندگی و کار و از آن بدتر برای سرنگونی استثمارگران حاکم به منظور خاتمه دادن به استثمار حاکم که از قوانین انکار ناپذیر جامعهٔ سرمایه داری است به رسمیت بشناسد و بدان معتقد گردد؟ بیاد آوریم که چگونه کلیسا با نظریهٔ داروین به مبارزه برخاست تا آن را از اعتبار بیندازد. رئالیسم اسلامی هنوز هم این نظریه را نپذیرفته است. دکتر شریعتی خود که نظریه داروین را یک ارزش می نامد، هنوز به آفرینش انسان از لجن و روح خدا معتقد است. مذهب نمی تواند تحول موجودات زنده و به خصوص پیدایش انسان را از دنیای حیوانات قبول کند و بنابر این با آن از در مخالفت در می آید (چنانکه در قرن هفدهم با نظر گالیله در مورد گردش زمین مخالفت کرد) و هر زمان که فرصتی دست دهد در طرد آن از جامعه می کوشد. هم اکنون در امریکا کوشش می شود نظریه آفرینش را که از کتب علمی درسی حذف شده دوباره لااقل در کنار نظریه تحول موجودات قرار دهند و به این دو نظریه با یک دید بنگرند. این تصور که در جامعهٔ کنونی طبقاتی، علم جامعه شناسی و تاریخ *«باید آنقدر پیشرفت کند که اختلافاتمان را کنار بگذاریم»* تصور واهی و خیالبافانه است. قوانین تکامل جامعه را مارکسیسم به دست داده است، قوانینی که از تحلیل عمیق جامعه برخاسته و پراتیک به مثابهٔ معیار حقیقت صحت آن را به اثبات رسانیده است. منتها طبقات استثمارگر و ستمگر زوال حتمی خود را در این قوانین می بینند و طبیعی است که به نفی و تخطئه آنها می پردازند. قوانین عینی جامعه و طبیعت فقط زمانی با مقاومت روبرو نخواهد شد که جامعهٔ طبقاتی جای خود را به جامعهٔ بی طبقه بسپارد.

وانگهی معلوم نیست چرا در نزد رئالیست های اسلامی «جبر تاریخ» و «پراکسیس» با یکدیگر در تضاد افتاده اند. مطهری بر آنست که:

«فلسفه ای که جبر تاریخ می گوید نمی تواند دعوت به مبارزه کند»، «بله، این حرف (دانش مبارزه) اینجا نفی این جهت را نمی کند که مارکسیسم به اصل مبارزه هم دعوت می کند (منتها بر اساس جبر تاریخ می توانیم به آنها اشکال کنیم)»

بدین ترتیب «جبر تاریخ» و پراتیک گویا آشتی ناپذیرند و با هم جمع نمی شوند. دکتر شریعتی نیز همین مقصود را می پروراند وقتی می نویسد:

«جبر تاریخی... انسان را از ارادهٔ فردی خود و تاثیری که بر اثر شعور و تعقل و اراده میتواند در سرنوشت تاریخی و اجتماعیش داشته باشد، بری میکند»[۳۶]

[36]– («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص. 88)

اینها همه بدین معنی است که عمل انسان (عمل در مفهوم پراتیک) در جبر تاریخ تاثیری ندارد و جبر تاریخ جائی برای عمل و ارادهٔ انسان باقی نمی گذارد. جبر تاریخ گویا بدون توجه به شعور و ارادهٔ انسان ها راه خود را می پیماید و به هر کجا که ارادهٔ او است میراند. به همین جهت مارکس که دعوت به مبارزه می کرد نمی توانست بر جبر تایخ که گویا پراتیک انسان ها را نفی می کند تکیه زند. اینست که «پراکسیس» را در «اواخر» مطرح کرد تا «جبر تاریخ» را تعدیل کند.

آیا واقعاً پراتیک در تضاد با جبر تاریخ است؟ نه چنین نیست. «جبر تاریخ» جبر تاریخ است، قوانین تکامل انسان هائی است که در جامعه به سر می برند و میان خود روابط گوناگونی بر قرار می کنند. «جبر تاریخ» قوانینی است که از پراتیک انسان ها به ویژه از جهت عمدهٔ پراتیک که فعالیت تولیدی باشد بر می خیزد. آیا میتوان تصور کرد که انسان در جامعه فعالیتی نداشته باشد؟ اگر چنین تصوری باطل است آنگاه قوانین اجتماع و تاریخ قوانینی است که از عمل و فعالیت آگاهانهٔ انسان ها بیرون می آید و بنابرین پراتیک و عمل در خود «جبر تاریخ» خوابیده است و گذاشتن پراتیک در برابر تاریخ اعتقاد به اینکه این دو یکدیگر را نفی و نقض می کنند، ناشی از عدم درک جبر تاریخ و پراتیک هر دو است. اگر انسانی نباشد و فعالیتی در پشت سر انسان ها، سخن از جامعه و قوانین جامعه شناسی زائد و بیهوده است. سخن از انسان هائی در جامعه که فاقد عمل و فعالیت باشند همانقدر بی معنی است که سخن از جامعه ای که در آن انسان نباشد. باز هم بگویند که جبر تاریخ یعنی اینکه مردم دست روی دست بگذارند و در انتظار بنشینند که جبر تاریخ همه چیز را روبراه خواهد کرد یا انقلاب سوسیالیستی را «جبر تاریخ» کشان کشان میاورد و به دست طبقهٔ کارگر می سپارد. و نیازی به مبارزه و دعوت به مبارزه نیست!

در جامعه بر خلاف طبیعت، نیروهائی عمل می کنند که از شعور و اراده بر خوردارند و برای عمل خود آگاهانه تصمیم می گیرند و با اراده برای نیل به هدفی که در برابر خود نهاده اند تلاش میکنند. انسان ها با آگاهی و با اراده محیط زندگی خود را تغییر می دهند و آن را بنابر نیازمندی های خود دگرگون می سازند. انسان ها با شناخت قوانین طبیعت و جامعه میتوانند آنها را به خدمت خود در آورند و در می آورند. این پدیده ای است که قابل انکار نیست و درست مارکسیست ها برای نخستین بار به این واقعیت که پراتیک (پراکسیس) نامیدند، تکیه کردند. اما «منتقدین» مارکس و مارکسیسم بر آنند که:

«مادیین(و اینجا صحبت بر سر مارکسیست ها است) صد در صد طرفدار عقیدهٔ جبراند و هر گونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی میدانند. مادیین کوشش می کنند که انسان را صد در صد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه دهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط مشی و راه و روش و مسلک و عمل، تابع وضع مخصوص محیط مادی جلوه دهند»[۳۷]

در اینجا قصد آن نیست که در بارهٔ «جبر و اختیار» بحثی به میان کشیده شود. این بحث در جای دیگر آمده است. سخن بر سر کمال نادانی نویسنده نه تنها از موضوع مورد انتقاد که از خود «انتقاد» است. کدام دیوانه ای است که در نیای کنونی، انسان را که بر بخشی بزرگی از طبیعت فرمان می راند «تابع طبیعت و مقهور طبیعت» بداند یا بخواهد جلوه دهد و خیال کند که این حرف سفیهانه را می تواند به کسی بباوراند. کدام دیوانه ای است که لااقل بر

---

[37]– («اصول فلسفه»، جلد 3، ص. 174)

اساس تجربهٔ زندگی روزانهٔ خود، انسان را فاقد اختیار، آزاد و اراده بشمارد. اگر چنین سفیهی یا دیوانه ای پیدا شود یقیناً در زمرهٔ مارکسیست ها نیست. حرف مارکسیست ها اینست: اختیار و اراده حدود و ثغور دارد که پا را از آن نمیتوان فراتر گذارد. این حدود و ثغور نسبی است و بستگی به درجهٔ شناخت قوانین عینی حاکم بر طبیعت وجامعه و نیز بستگی به درجهٔ تکامل نیروی های مولد دارد. تا زمانیکه انسان فی المثل بیماری آبله را نمی شناسد، مقهور آنست و قربانی میدهد. اما وقتی جزئیات آن را شناخت خود را از قید این بلا آزاد می کند و آنگاه است که می توان اراده کرد کودک خود را با تزریق واکسن، از بیماری نجات داد. اگر بیماری شناخته نباشد ارادهٔ انسان منشاء اثری نیست. چنانکه امروز سرطان هنوز قربانی می گیرد و هیچ اراده ای هم تاکنون نتوانسته است انسان را از این بیماری مهلك برهاند. هنگامی که هجوم ملخ تمام مزارع غلات را در کشوری نابود می کند و قحط و غلا و گرسنگی بدنبال می آورد انسان مقهور طبیعت است. وقتی انسان الکتریسیته را نمی شناخت شب های خود را با چراغ نفتی یا پیه سوز روشن می کرد یا حتی در تاریکی به سر می برد. در این زمان ها انسان مقهور طبیعت بود و چه بسا اگر سری به ساکنین بعضی از جزایر اندونزی بزنیم، انسان ها هنوز در چنین وضعی به سر می برند. این آقایان که تمدن کنونی بشر چشم شان را خیره کرده خیال می کنند که این پیشرفت های عظیم محصول اراده است و گویا اگر اراده داشتی همه چیز داری، آنچه که مارکسیست ها تحت علامت سوال قرار میدهند بیرون کردن اراده از حدود و ثغور آنست. ارادهٔ انسان در آنجا و تا آن اندازه می تواند تاثیر بگذارد که جامعه امکانات لازم برای اِعمال اراده را در اختیار انسان قرار داده باشد. دکتر شریعتی بر آنست که:

«هر نوع جبری از آنجمله جبر مادی نمی تواند از «مسئولیت» سخن بگوید زیرا شك نیست که تنها «آزاد» مسئول است و آزاد کسی است که منشاء اراده یا خواست خویش است یعنی انتخاب می کند چیزی را که بتواند انتخاب نکند» [۳۸]

البته اگر فردی در حال حاضر فرزند خود را در برابر آبله بیمه نکند مسئول است چون آزاد است اینکار را بکند یا نکند. اما در زمانی که امکان جلوگیری از این بیماری و امکان درمان آن وجود نداشت آیا باز هم پدر «آزاد» بود و «مسئولیت» داشت چون فرزندش از این بیماری به هلاکت رسیده بود؟ آزاد کسی است و تا آنجا آزاد است که نیرو های کور طبیعت را بشناسد و تحت فرمان خود در آورد. آزادی و مسئولیت بستگی به درجهٔ شناخت انسان از طبیعت و جامعه و بر اساس آن، درجهٔ پیشگیری از حوادث دارد. پدری که چهار قرن پیش مسئول مرگ فرزند خود نبود چون «آزاد» در برابر بیماری نبود، امروز مسئول است چون آزاد است. چرا؟ برای آنکه بیماری آبله امروز به علت شناخت آن درمان پذیر است. روشن است که آزادی و مسئولیت بستگی به شناخت انسان از نیرو های طبیعت و اجتماع و درجهٔ غلبه بر آنها دارد. سخن از آزادی و مسئولیت بدون توجه به تکامل جامعهٔ انسانی بیهوده گوئی است. انسان پس از پیدایش بر روی زمین هزاران هزار سال مانند حیوانات مقهور طبیعت بود. هر اندازه شناخت او از اشیاء و عوامل طبیعت بیشتر گشت، هر اندازه تکامل نیرو های مولد امکان بیشتری برای غلبه بر نیرو های طبیعت را در دسترس وی گذاشت، به همان اندازه آزادی و مسئولیت او نیز فزونی گرفت تا به درجهٔ امروزی رسید. امروز اگرچه آزادی و در پیوند با آن مسئولیت وجود دارد، انسان معذالك هنوز از قهر طبیعت و اجتماع نرسته است. کافی است به قربانی هائی

---

[38] – («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص. 97)

که زلزله می گیرد یا خساراتی که زلزله ها و آتشفشان ها یا عوامل دیگر قهر طبیعت ببار میاورند، اندیشید. کودکی که در جامعهٔ سرمایه داری چشم به جهان می گشاید و در آن پرورش می یابد، محکوم به زیستن در چنین جامعه ای است، هیچ اراده ای از جانب هیچکس و هیچ مقام نمی تواند دنیای امروز را به دنیای فئودال یا دنیای برده داری بر گرداند و هیچ اراده ای از جانب هیچکس و هیچ مقامی نمی تواند امروز، سوسیالیسم را در سراسر جهان مستقر گرداند. انسان امروزی نمی تواند در کهکشان به سیر و سیاحت بپردازد چنانکه تا بیست سال پیش نمی توانست در کرهٔ ماه فرود آید. او هنوز مجبور است از گشت و گذار در افق های دور دست آسمان چشم بپوشد چنانکه تا ربع قرن پیش مجبور بود از مسافرت به فضا صرفنظر کند.

این توضیحات همه برای آنست که بیهوده اراده و اختیار را فراسوی مرز آنها نکشانیم و برای اراده منشاء ماوراء طبیعی قائل نشویم. دکتر شریعتی که در جائی بیش از مارکسیست ها مقام اراده را در وابستگی به دنیای مادی پائین میاورد و می نویسد:

«در طبیعتی که به هم زدن پلک چشمی در حرکت سیارات اثر می گذارد، چگونه اراده می تواند از تمام عوامل و علل طبیعت بدور بماند و در جهانی که هر علتی خود معلول است چگونه اراده میتواند به دلخواه خود زندگی کند؟»

در جائی دیگر انسان را در اراده خلاصه میکند. *«انسان یعنی ارادهٔ آگاه و آفریننده و سازنده»*. دکتر در «دو راهی اراده و اجبار» سرگردان است. از سوئی اراده را نمی تواند مستقل از «عوامل و علل طبیعت» تصور کند یعنی اراده خود «مجبور» است و «بدلخواه» خود نمی تواند زندگی کند *«از سوی دیگر او اسپارتاکوس را می بیند که ارادهٔ خود را به کار می انداز و علیه رژیم بردگی عصیان می کند یا آن راهب بودائی یا دانشجوی چکسلواکی را بیاد می آورد که با اراده ای آهنین خود را به آتش می کشد برای آنکه علیه اشغالگران خارجی اعتراض کرده باشد، از یکسو اراده ای که بدلخواه خود زندگی نمی کند، از سوی دیگر اراده ای که منشاء آن خود انسان است و خواست انسان است. چگونه میتوان این دو جنبه را با یکدیگر جمع کرد؟ دکتر شریعتی که از حل معما ناتوان است چاره ای نمی بیند جز آنکه آسمان را بیاری بطلبد و اراده را «بارقه الهی و عنصری ملکوتی» به شمار آورد که از عالم مجردات به این دنیای علل و اسباب افتاده است»*[39]، بارقه ای الهی یعنی چه؟ عنصر ملکوتی چیست؟ عالم مجردات کدام است و در کجا است؟ اساساً این چگونه راه حلی برای یک مسئلهٔ علمی و فلسفی است؟ رئالیسم اسلامی در همه جا این شیوه را به کار می بندد و هر جا که در میماند دست به آسمان بر میدارد و درماندگی خود را با انتساب معضل به عالم ملکوت حل می کند که در واقع راه حل نیست.

اراده بارقه ای الهی است. اما مشکل در واقع دو تا می شود، تا به حال ما با اراده سر و کار داشتیم و می خواستیم این مجهول را معلوم گردانیم حالا مجهول جدید «بارقه ای الهی» بر آن افزوده می شود. اراده «عنصر ملکوتی» است، عنصر ملکوتی مجهول دیگری است که برای درک اراده باید به آن پرداخت. اراده از «عالم مجردات» است. واقعاً مشکل چند تا شد. عالم مجردات چگونه عالمی است؟ در کجا است؟ اراده در آنجا چه می کرده است و چرا به «این عالم علل و اسباب افتاده است»؟ بدین ترتیب برای درک «اراده» انبوهی از مجهولات در برابر ما قرار می گیرد، مجهولاتی که مطلقاً شناختنی نمی باشند و بدین ترتیب اراده نیز ناشناخته و نشناختنی باقی می ماند.

39- (همانجا، ص. 98 و 99)

به اراده می توان از دو دیدگاه بر خورد کرد: از دیدگاه فلسفی و از دیدگاه فیزیولوژیک.

از دیدگاه فلسفی اراده، خواست آگاهانهٔ انسان است، انسانی که برای نیل به هدفی معین دست به عمل می زند. بنابرین اراده دو مرحله را در بر می گیرد. نخست انسان هدفی را در نظر می گیرد و برای نیل به آن تصمیم اتخاذ می کند و سپس این تصمیم را به مرحلهٔ اجرا در میاورد. البته تحقق اراده با مقاومت های درونی خود انسان و مقاومت های خارجی از جانب جامعه و طبیعت روبرو می گردد که باید توانست بر آنها فائق آمد. و این نیز در صورتی است که هدف مورد نظر در شرایط زمانی و مکانی قابل دسترسی باشد. اضافه کنیم که اراده تنها در مورد فرد مصداق پیدا نمی کند بلکه گروه، طبقه و حتی تمام جامعه می تواند ارادهٔ واحدی داشته باشد و بدنبال تحقق آن برود.

از دیدگاه فیزیولوژی این «بارقه الهی» و «عنصر ملکوتی» چیزی جز یکی از مظاهر فعالیت مغز انسان نیست، از عالم مجردات به زمین نیفتاده و یکی از پدیده های روانی است که پایهٔ مادی آن سلسله اعصاب و مغز انسان است. انسان به مثابه یک مجموعهٔ واحد از دستگاه های مختلفی تشکیل شده که سیستم عصبی یکی از آنها است. هر یک از این دستگاه ها دارای ساختمان و وظایف مشخصی است که امروز شناخت جامع و کاملی از آن بدست آمده است و برای طالبین مجهولات، مجهولی باقی نمی گذارد. هیچکس فی المثل مدعی نمیشود که انسولین این تنظیم کنندهٔ قند در خون انسان یک عنصر ملکوتی است یا هموگلوبین از عالم دیگری در جسم انسان افتاده است. اما همینکه نوبت به وظایف سیستم عصبی می رسد همه چیز «اسرار آمیز» می شود و برای کشف این «اسرار» تخیل جای تحقیق و پژوهش علمی را می گیرد و به صورت حقیقت مسلم در می آید. این مردمان که می خواهند در یک ضربت به همه «اسرار» جهان پی ببرند، شتابزده تخیلات خود را به جای حقیقت می گذارند. آنها از گذران زندگی هم نمی آموزند و پند نمی گیرند که چگونه گالیله را وادار کردند دست از عقیدهٔ خود مبنی بر گردش زمین بردارد و بعد معلوم شد که حقیقت با رئالیسم مذهبی نیست، با علم است. یا داروین را به خاطر تئوری تحول موجودات زنده به باد دشنام و ناسزا گرفتند و باز هم معلوم شد که در اشتباه اند. آنها پیوسته در برابر علم و حقایق علمی عقب نشسته اند، اما هنوز هم سنگر هائی در اختیار خود دارند. فونکسیون سیستم عصبی یکی از آنها و شاید مهمترین و آخرین آنها است.

مغز انسان بغرنجترین و پیچیده ترین شکل ساختمانی بدن انسان است، چیزی در حدود ده میلیارد سلول عصبی که در ارتباط با یکدیگرند. مشکلات فراوانی که بر سر راه تحقیقات علمی دستگاه عصبی قرار گرفته شناخت فونکسیون آن را فوق العاده دشوار می سازد. امروز برای بررسی پدیده های روانی دو روش بسیار موثر در دست است: روش شیمیایی و الکترونیک و روش سیبرنتیک که هر دو در شناخت پدیده های روانی گام های بلندی برداشته اند و بر می دارند. حال چرا باید فونکسیون مغز را از چارچوب فیزیولوژی بیرون کشید و به آن جنبهٔ آسمانی داد، علت آنرا باید در منافع طبقاتی جستجو کرد.

به هر نحو که موضوع را مطرح کنیم یک نکته از دیر باز مسلم است و آن اینکه پدیده های روانی همه به فونکسیون مغز تعلق دارند. همانگونه که فونکسیون دستگاه گوارش، مبادله مواد میان انسان با محیط خارج یا فونکسیون دستگاه گردش خون مبادله میان مواد خون و یاخته های بدن است. شعور به مثابه یک پدیده فیزیولوژیک می تواند مورد بررسی قرار گیرد و قانونمندی های آن کشف شود همانطور که در مورد دستگاه های دیگر چنین شده است.

سخن ما در بارهٔ خصوصیات فلسفهٔ مارکسیست بدرازا کشید. به طور اجمال فلسفهٔ مارکسیست نسبت به فلسفه های دیگر دارای سه خصیصه است: نخست اینکه فلسفهٔ پرولتاریا است و خصلت طبقاتی خود را نمی پوشاند، دوم

آنکه فلسفه ای علمی است که پایه آن بر علوم مختلف و تکامل آنها استوار است و با تکامل علوم تکامل می یابد، سوم اینکه فلسفۀ انقلابی است چون پراتیک را در وحدت با تئوری می بیند و تئوری بدون پراتیک، مرده، منجمد و متحجر است.

فلسفۀ مارکسیست مانند هر فلسفۀ دیگر دیدی کلی از جهان بدست می دهد، اما به جهان اعم از طبیعت و جامعه همانگونه می نگرد که هست و بدون آنکه چیزی بر آن بیفزاید و چرا باید افزود؟ بدون آنکه نیرو های غیر مادی و مجهول و «ماوراء طبیعت» را در آن مداخله دهد و چرا باید مداخله داد؟

انسان جهان را چگونه می بیند؟ انسان وقتی به پیرامون خود می نگرد اشیائی را می بیند که او را در بر گرفته اند، زمین را می بیند، آسمان و ستارگان را می بیند، کوه ها، رودخانه ها، دریاها، حیوانات، رستنی ها و نظائر اینها را می بیند، انسان ها را می بیند که بر خلاف موجودات دیگر از شعور برخوردارند. اما پدیدۀ دیگری که توجه انسان را جلب می کند این است که این اشیاء پیوسته در حرکت و تغییر اند، حتی آنهائی که ثابت و لاتغییر به نظر میایند در واقع پایدار نمی مانند.

«اشیاء»، «حرکت و تغییر» این دو چیزی است که در برخورد با طبیعت و جامعه به چشم می خورد و در ارتباط با این دو مسائلی در برابر انسان مطرح می شود. جهان چیست و از کجا آمده است؟ آیا ازلی و ابدی است یا آن را آغاز و انجامی است؟ حرکت و تغییر از کجا سرچشمه می گیرد؟ آیا طبیعت را هدفی است و اگر آری آن هدف کدام است؟ انسان از کجا میاید و به کجا میرود؟ مقام انسان در این جهان چیست؟ شعور چه رابطه ای با جهان دارد؟ وغیره... اینها مسائلی است که فلسفه علی الاصول به آنها پاسخ میدهد. فلسفۀ مارکسیست پاسخ به این مسائل و اصولاً تبیین جهان (طبیعت، جامعه و انسان) را بدون توسل به وجود یا علل غیر طبیعی یا ماوراء طبیعی ارائه میدهد، هرگونه تخیل را در این زمینه رد می کند و هر گونه عدم امکان شناخت جهان را مردود می شمارد.

فلسفۀ مارکسیست بر آنست که جهان مادی است، ازلی و ابدی است، نه آغازی بر آن متصور است و نه انجامی، نه از لحاظ زمان حدودی بر آن متصور است و نه از لحاظ مکان[v] و با دست هیچ آفریننده ای آفریده نشده است. تمام تغییرات و تحولاتی که در آن روی میدهد نتیجۀ تاثیر نیرو های کور و بی هدفی است که به صورت قوانین عینی تجلی می کند. دید کلی از جهان و انسان داشتن یعنی عامترین قوانین ساختمان و تحول و تکامل طبیعت، جامعه و تفکر را یافتن و فلسفۀ مارکسیست درست همین عام ترین قوانین تکامل جهان را به دست میدهد.

در رابطۀ میان ماده و شعور، فلسفۀ مارکسیست بر آنست که ماده بر شعور مقدم است و شعور جز انعکاس دنیای خارج در مغز انسان نیست [vi] . اما فلسفۀ مارکسیست ارتباط ماده و شعور را در تقدم ماده بر شعور خلاصه نمی کند بلکه بر آنست که:

اولاً ماده قبل از شعور وجود داشته است چون ماده ازلی و ابدی است در حالیکه شعور در مرحله معینی از تکامل ماده پدیده آمده است.

ثانیاً شعور مستقل از ماده نیست بلکه خاصیتی از ماده، فونکسیون معین دستگاهی است به نام سیستم عصبی مرکزی به ویژه مغز که دارای بغرنجترین و پیچیده ترین شکل ساختمانی و سازمانی است و این بدان معنی است که شعور جوهری مستقل از ماده نیست، زائیدۀ آنست. خاصیت شعور در این است که دنیای مادی را در شکل های ایده ای انعکاس میدهد و بنابرین شعور دارای مضمون و محتوای مستقلی نیست بلکه مضامین مشخص آن

(احساس، ادراک، افکار) و نیز اشکال عامی که این مضامین به خود می گیرند (شکل و قوانین شناخت حسی، اشکال قوانین تفکر) در آخرین تحلیل انعکاس دنیای مادی است.

ثالثاً مسئلهٔ تقدم ماده بر شعور که مسئلهٔ اساسی فلسفه است، وقتی دامنه اش به جامعه کشیده می شود این نتیجه را بدست میدهد که در اجتماع نیز مقدم هستی اجتماعی است و شعور اجتماعی از آن بر می خیزد. **این شعور انسان ها نیست که هستی آنها را تعیین می کند، بر عکس هستی اجتماعی آنها است که تعیین کنندهٔ شعور اجتماعی آنهاست.** منظور از هستی اجتماعی زندگی مادی جامعه و پیش از هر چیز تولید نعم مادی و آن روابطی است که در جریان تولید میان انسان ها برقرار می شود. منظور از شعور اجتماعی مجموعهٔ زندگی معنوی انسان ها است، مجموعهٔ افکار و نظرات سیاسی، حقوقی، مذهبی، فلسفی، هنری وغیره است. زندگی مادی رکن اساسی و پایه جامعه است. زندگی معنوی، از این زندگی مادی سرچشمه می گیرد و انعکاس هستی اجتماعی در مغز انسان ها است.

رابعاً شعور مانند تصویری که در آئینه نقش می بندد یک انعکاس منفعل و پاسیف نیست، بر عکس به نوبهٔ خود فعالانه بر دنیای مادی، بر هستی اجتماعی تاثیر میگذارد. از مطالب فوق موضوع فلسفهٔ مارکسیست روشن می شود: موضوع فلسفهٔ مارکسیست دستیابی به قوانین عامی است که در سراسر جهان مادی عمل میکنند، یافتن عام ترین قوانین حرکت و ساختمان طبیعت، جامعه و تفکر است.

فلسفهٔ مارکسیست مرکب از دو جزء ماتریالیسم و دیالکتیک است که با یکدیگر در وحدتی ناگسستنی قرار دارند. تار و پود هر یک از این دو با تار و پود دیگری آنچنان در آمیخته که امکان گسستن آنها از یکدیگر نیست. نمی توان از ماتریالیسم مارکسیست سخن گفت و آن را از دیالکتیک مارکسیست منفک گردانید. همانطور که نمی توان از دیالکتیک مارکسیست سخن به میان آورد و آن را از ماتریالیسم مارکسیست جدا کرد. کسانیکه این دو را از هم میگسلند و ماتریالیسم را تئوری و دیالکتیک را اسلوب می شمرند از فلسفهٔ مارکسیسم چیزی سر در نمی آورند.

ماتریالیسم مارکسیست فلسفهٔ مادی بودن جهان، وحدت مادی جهان و تقدم ماده بر شعور است. وحدت مادی جهان در وحدت عناصر تشکیل دهندهٔ آن، در وحدت ذرات درون اتم های این عناصر، در وحدت ساختمانی موجود زنده (سلول،ADN) ،در وحدت منشاء موجودات زنده و بالاخره در وحدت قوانین حاکم بر جهان است.

ماتریالیسم آن جهان بینی است که در مسئله اساسی فلسفه یعنی در رابطهٔ میان ماده و شعور، ماده را در آخرین تحلیل مقدم و تعیین کننده میداند. اما ماتریالیسم مارکسیست همان ماتریالیسم دموکریت یا ماتریالیسم روشنگران قرن 17 و 18 اروپا و حتی ماتریالیسم فویرباخ نیست. ماتریالیسم قبل از مارکس، ماتریالیسم مکانیکی و متافیزیکی بود که همهٔ پدیده های واقعیت را با الگوی مکانیک توجیه می کرد: حرکت را به تغییر مکان محدود می ساخت، تکامل را فقط رشد کمی تصور می کرد و تفاوت های کیفی را از صحنهٔ جهان میزدود. درک مکانیکی از جهان متناسب با وضع تکامل علوم طبیعی بود. برای ماتریالیست های قرن 18، انسان یک ماشین بود، قلب تلمبه ای بود که خون را در عروق به جریان می انداخت، شعور تراوش و ترشح مغز بود همانگونه که کبد صفرا ترشح می کرد. این ماتریالیسم که در اساس خود درست بود، نمی توانست به پدیده های اجتماعی گسترش یابد و روابط اجتماعی، روابط میان انسان ها را اعم از مادی یا معنوی به طور ثمر بخش درک کند. به همین جهت ماتریالیسم قبل از مارکس همینکه به جامعه بر میخورد، آن را به شیوهٔ ایده آلیست ها توضیح میداد.

برای ماتریالیسم مکانیک، هیچ رابطهٔ متقابل میان ماده و هستی با شعور و تفکر وجود نداشت. شعور فقط انعکاس پاسیف دنیای خارج در مغز انسان به حساب میامد و تأثیر متقابل شعور بر دنیای خارج، تأثیری آفریننده و سازنده، از نظر فرو می افتاد و این بدان علت بود که ماتریالیسم آن زمان به پراتیک اجتماعی توجه نداشت، تأثیر فعالیت عملی انسان را بر افکار او نمی دید. در حالیکه به همان اندازه که تغییر طبیعت را فرا می گیرد هوش و شعور خود را نیز تکامل می بخشد.

اگر بخواهیم تفاوت ماتریالیسم مارکسیست را با ماتریالیسم قبل از آن با یک کلمه بیان کنیم باید گفت که ماتریالیسم قبل از مارکس، دیالکتیکی نبوده، دیالکتیک را نمی شناخت و آن را به کار نمی گرفت.

دیالکتیک مارکسیست تئوری وابستگی اشیاء و پدیده های جهان مادی، تئوری حرکت و تکامل جهان مادی است. البته وظیفهٔ این نوشته نیست که به تشریح و توضیح دیالکتیک مارکسیست بپردازد ولی از آنجا که رئالیسم اسلامی کوشش بسیار به کار میبرد که آن را نادرست جلوه دهد و از اعتبار بیندازد جا دارد به بعضی نکات اشاره رود.

در دیالکتیک مارکسیست قانون «وحدت و مبارزهٔ ضدین» قانون مرکزی است و تمام قوانین و اصول دیگر دیالکتیکی از این قانون مرکزی بیرون می آیند. بدون قانون «وحدت و مبارزهٔ ضدین» دیالکتیک معنی و مفهوم خود را از دست میدهد، بدون قانون «وحدت و مبارزهٔ ضدین» حرکت، تغییر و تکامل قابل درک نیست. رئالیست های اسلامی لااقل این خطر را احساس کرده اند که قبول این قانون به معنی انکار آفریدگار و آفرینش است و چه بدبختی بزرگی برای آنها، اگر این قانون در اذهان جای خود را باز کند، چون حرکت، تغییر، تکامل، تنوع و کثرت اشیاء و پدیده های جهان مادی، ارتباط و وابستگی اشیاء و پدیده ها میان هم، همه از این قانون بر می خیزد و نیاز به محرک دیگر در این عالم نیست. آقای مطهری می نویسد:

«همین تضاد و کشمکش منشاء حرکت است پس حرکت را نیازمند به محرکی بیرون از اشیاء نیست»

و چند سطر دورتر:

«حرف اینها به معنای این است که هر چیزی باید نفی اش از درون خودش برخیزد و همین نفی برخاسته از درون خودش است که علت حرکت است و به همین دلیل، جهان خود خالق خودش است پس نیازی به آفریننده و محرک بیرونی نیست»

بدینسان مبارزهٔ شدید و پیگیر استادان فلسفهٔ اسلامی با این قانون کاملاً قابل درک است آنها در آغاز دانسته و به قصد عوام فریبی یا نادانسته، قانون تضاد دیالکتیک مارکسیست را با اصل امتناع تناقض در منطق صوری یکی معرفی کردند و مصرانه ندا در دادند که:

«اصل امتناع تناقض مورد قبول تمام اذهان بشری است»، «پایه جمیع علوم و ادراکات است و اگر از این یک اصل صرفنظر شود هیچ علمی استقرار نخواهد یافت»، «با انکار اصل تناقض هیچ حقیقتی را نمی توان اثبات کرد»

و سیاه بر روی سفید نوشتند که:

«طرفداران منطق دیالکتیکی منکر این اصل شده اند» [۴۰]

[40]– (همانجا، ص. 118)

اصل امتناع تناقض چیست؟ بنای این اصل بر این استوار است که از دو قضیه که یکی متناقض دیگری است فقط یکی میتواند صادق باشد و دیگری قطعاً کاذب است یعنی *«محال است که هر دو صادق باشند یا هر دو کاذب باشند»* مثلاً از دو قضیه متناقض «انسان حیوان است» و «انسان حیوان نیست» یا «عالم متناهی است» و «عالم متناهی نیست» تنها یکی از دو قضیه درست است و دیگری غلط است. در مثال اول «انسان حیوان است» درست است و نقض آن نادرست.

اما این اصل اگر آن را مطلق کنیم (و رئالیست های اسلامی با اطلاق میانه خوبی دارند) در موارد بسیاری نادرست است. مثالی بزنیم «جِرم جسم تابع سرعت است» و «جِرم جسم تابع سرعت نیست». بنابر اصل امتناع تناقض یکی از این دو قضیه باید درست باشد و دیگری غلط، در حالیکه هر دو قضیه درست است. تا زمانی که سرعت، کمیت های زندگی روزانه را در بر می گیرد جِرم جسم تابع سرعت نیست یا لااقل اندازه گیری های معمولی تغییری در جِرم نشان نمی دهد اما در سرعت های زیاد مثلاً سرعتی برابر یا نزدیک به سرعت نور جِرم جسم ثابت نیست و تابع سرعت است.

یا اینکه «مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است» و «مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه نیست» «اصول فلسفه» بر آنست که از این دو قضیه، فقط قضیه اول صحیح است:

«سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است... فرض به حکم امتناع تناقض ... از نقیض وی که سه زاویه مثلث مساوی نیست با دو قائمه اعراض کرده است»[41]

به نویسندهٔ این سطور که از علم و تکامل آن غافل است و اساساً علم را در معنای عربی آن یعنی شناخت (هر شناختی) به کار می برد و نه به مفهومی که امروز از آن مستفاد می شود، باید گفت که مجموع زوایای مثلث همیشه مساوی با دو قائمه نیست چون در کنار مثلث با اضلاع مستقیم که در آن مجموع زوایا برابر دو قائمه است، مثلث دیگری هم است که اضلاع آن منحنی است (مثلث کروی) و در چنین مثلثی (و بالاخره این هم مثلث است) مجموع زوایا بین دو تا شش قائمه تغییر می کند. بنابر این اگر مثلث را مطلق بگیریم آنگاه هر دو قضیه درست است و نه یکی از آن دو. نویسنده البته این مثال را با قید هندسهٔ اقلیدسی آورده ولی توجه نکرده است که در کنار این هندسه مدت ها است که هندسه غیر اقلیدسی بوجود آمده که در آن اصول «بدیهی» نویسنده که هنوز در دوران ارسطو و اقلیدس زندگی می کند از اعتبار افتاده است. و میتوان مثال های دیگری ذکر کرد.

روشن است که مخالفت فلسفهٔ مارکسیست با این اصل به هیچوجه بی پایه نیست. این اصل فقط در یک حالت درست است و آن حالتی که در آن حقیقت مطلقی بیان شود. «انسان حیوان است». این حقیقتی مطلق است. و بنابر این قضیه نقض آن «انسان حیوان نیست» نادرست است. «خلیج فارس در جنوب ایران است» حقیقتی مطلق است و اصل امتناع تناقض در آن مصداق پیدا می کند. «اتم کوچکترین ذرهٔ قابل ترکیب یک عنصر شیمیایی است» حقیقتی مطلق است و اصل امتناع تناقض شامل حال آن می شود. می بینید که در چنین مواردی این اصل نمی تواند مورد تردید قرار گیرد. اما در مواردی که ما با حقیقت نسبی سر و کار داریم باید به این اصل با احتیاط کامل برخورد کرد. ارسطو خود که مبدع این اصل است هرگز آن را به صورت مطلق بیان نداشته است. مثلاً در دو قضیه «زید ایستاده است»، «زید نایستاده است» ایستادن در زمره حقایق مطلق نیست و بنابر این هر دو قضیه می تواند درست باشد و این حکم

41-(جلد 2، ص. 116)

«اصول فلسفه» که «علم به اینکه زید ایستاده است مانع به این است که زید ایستاده نیست» مقرون به عینیت نمی باشد چون علم به ایستاده بودن زید، مانع علم به نایستاده بودنِ او نیست. باید دید زید در کجا، در چه موقع و تحت چه شرایطی ایستاده است و به همین جهت هر دو وجه در مورد زید می تواند مصداق پیدا کند. زید هم میتواند ایستاده باشد و هم نباشد بسته به اینکه گوینده زید را در چه موقع و چه مکانی ایستاده یا نایستاده دیده است.

یا مثال بهتر: «باران نمی بارد». در اینجا امتناع تناقض باید از این صورت مطلق خارج شود تا درست از آب در آید و گرنه هر دو قضیه می تواند صحیح باشد. ممکن است در همان حال که در تهران باران می بارد در نقطه ای دیگر مثلاً شیراز باران نبارد یا حتی چنانکه اتفاق می افتد در شمال تهران میبارد ولی در جنوب شهر اثری از بارندگی نیست. بنابر این اگر قضیه به صورت مطلق بیان شود اصل امتناع تناقض در آن صدق نمی کند. اما در صورتیکه گفته شود: «ظهر 4 مهر ماه 1357 در سراسر تهران باران بارید» آنگاه نقیض آن درست نیست و بالعکس. چنین است نظر فلسفۀ مارکسیست در مورد اصل امتناع تناقض و آقای مطهری بیهوده می کوشد دقیق کردن اصل را با انکار آن یکی معرفی کند.

اما موضوع اساسی چیز دیگری است و آن اینکه دائرۀ شمول فلسفۀ مارکسیست فقط منطق آن هم منطق صوری نیست، جهان مادی است و نویسندگان «اصول فلسفه» به هیچ قیمتی نمی خواهند از منطق صوری جدا شوند و پا به عرصۀ واقعیات بگذارند. یکی از قوانین واقعیت عینی همین قانون «وحدت و مبارزۀ ضدین» است. آنها این قانون را که در جهان مادی عمل می کند با اصل امتناع تناقض که مختص منطق صوری است یکی می شمرند و فریاد بر میاورند که مارکسیست با اصل امتناع تناقض مخالف اند در حالیکه فلسفۀ مارکسیست با این اصل با توجه به توضیحاتی که در فوق آمد مخالفتی ندارد. سخن بر سر این است که این اصل و قانون تضاد دو چیز به کلی متفاوت اند یکی در پهنۀ منطق صوری و دیگری در عرصۀ جهان مادی. به نظر میرسد سال ها گذشته است برای آنکه این آقایان اندکی متوجه شوند که قانون «وحدت و مبارزۀ ضدین» همان اصل امتناع تناقض نیست و از این بالاتر، حتی دیگر آنقدر سفت و سخت ادعا نکنند که قانون تضاد نادرست است، شاید هم درست باشد. اما آنها چنانکه گفته شد نمی توانند آن را بپذیرند و به هر شکلی که شده در پی تخطئۀ آنند. به این گفتگو میان استاد و شاگردانش توجه کنید:

«(تضاد درونی) نه تنها راه اثبات ندارد، بلکه آنچه هست خلاف این هم هست. نه اینکه امر مجهولی است، شاید هم در واقع درست باشد و ما نمیدانیم. اینها می گویند فلسفۀ ما فلسفۀ علمی است یعنی ما به اتکاء علوم این حرف را می زنیم در حالیکه علوم چنین حرفی نمی زند. «شما می توانید اثبات کنید که چنین نظامی محال است؟» «نه، ما چنین چیزی نمی گوئیم، نمی گوئیم محال است.» «پس در محبث خداشناسی گیر می کنید چون اگر امکان صحت این حرف باشد معنایش امکان بی نیازی از خدا است..» «در جلسۀ پیش و مقداری قبل در همین جلسه هم گفتم که اگر فرضاً هم چنین نظامی اثبات شود و وجود داشته باشد، باز باب علت و معلول باز می شود باز استدلال الهیون سرجای خود باقی است.»[۴۲]

از این گفت و شنود کاملاً روشن است که قانون تضاد آنچنان بارز و عیان است و خود را آنچنان به ذهن تحمیل می کند که حتی آیت الله مطهری نیز آن را محال نمی شمرد، صحت آن را نفی نمی کند با آنکه می داند «در بحث

---

[42]– («مارکس و مارکسیسم، دفتر دوم، ص. 29 و 30)

خدا شناسی گیر می کند» و استدلال الهیون را به «باب علت و معلول» احاله میدهد و واجب الوجود را بر طبق قانون علیت اثبات می کند. (مراجعه شود به اصل علیت)

آقای مطهری بر آنست که «علوم چنین حرفی نمی زنند»، آری، قانون تضاد یا بهتر، قانون «وحدت و مبارزهٔ ضدین» یک قانون فلسفی است، قانون عام و حاکم بر سراسر دنیای مادی است.کشف این قانون از نتایج و دستاورد های علوم مختلف، وظیفهٔ فلسفه است. چنانکه میدانیم هر علم بخش معینی از واقعیت مادی را مورد پژوهش قرار میدهد و قوانین آن را میابد. بنابرین هیچیک از علوم در بارهٔ قانون تضاد حرفی نمی زند. فلسفهٔ مارکسیست، این قانون را از دستاورد های مسلم و انکار ناپذیر علوم بیرون کشیده است و بنابرین به اتکاء علوم این حرف را میزند. «اصول فلسفه» خود بر آنست که:

«نتایج علمی به منزلهٔ مواد اولیه ای است که در اختیار فلسفه قرار داده می شود فلسفه از آن مواد اولیه حقایق کلی فلسفی میسازد» [۴۳]

اما برای تخطئهٔ قانون تضاد به یکبار از این نظر عدول می کند و بر آن می شود که «هیچ علمی چنین حرفی نمی زند» که نباید هم بزند چون وظیفهٔ تعمیم نتایج علوم بر عهدهٔ فلسفه است و نه این یا آن علم جداگانه. برای اثبات این امر که قانون تضاد متکی به علوم است بدو نکته اشاره می شود:

امروز همه میدانند که دنیای مادی از اتم تشکیل یافته و اتم خود مجموعه ای از ذرات متضاد است (الکترون و پروتون، الکترون و پوزیترون، ذره و ضد ذره وغیره). میان ذرات بیرون هستهٔ اتم و ذرات درون هسته، دو نیروی متضاد جاذبه و دافعه عمل می کنند که تاثیر متقابل آنها همهٔ روند های اتم و هستهٔ آن را روشن می سازد. اگر همین نمونه را هم ملاک قرار دهیم، آیا میتوان انکار کرد که قانون تضاد در این شکلِ مشخص بر سراسر جهان حاکم است؟

آیا در جامعه می توان تضاد و مبارزهٔ طبقاتی را که خود مظهری از تضاد در تولید است نادیده گرفت؟ از آغاز بردگی تاکنون که قرن های متوالی از آن می گذرد هیچگاه تضاد و مبارزهٔ طبقاتی قطع نشده است و هنوز مدتی بسیار طولانی ادامه خواهد یافت. مگر در جامعهٔ طبقاتی امروز ممکن است بر تضاد کارگر و سرمایه دار، تضاد میان انحصار های سرمایه داری و تضاد میان کشور های امپریالیستی چشم فرو بست و آن را ندید؟ آیا در جمهوری اسلامی تضاد میان آخوند های حاکم و نیرو های شیفتهٔ آزادی، حتی تضاد میان آخوند های حاکم و نیرو های مخالف آنها اظهر من الشمس نیست؟ تضاد طبقاتی در دورن جامعه و تضاد ذرات در درون اتم کافی است برای قانون تضاد جهانشمول باشد. شما هیچ علمی را نمی یابید که با تضاد سرو کار نداشته باشد. آیا باز هم می توان گفت که قانون تضاد «راه اثبات ندارد» و متکی بر علوم نیست؟ مگر قانون تضاد مانند هر قانون عینی دیگر اثبات کردنی است؟ قانون واقعیتی است عینی که علم به کشف آن می پردازد آیا «آنچه هست خلاف این قانون است»؟ اگر همه چیز خلاف این قانون رای میدهد، اگر «جای تردید نیست در اینکه نظام عالم چنین نیست»، اگر قانون تضاد «یک حرف ساختگی است» که «اینها آمدند و بافتند و به مردم میخواهند تحمیل کنند»، اگر ***«اصل تضاد یک حرف پوچی است و قابل بحث نیست»***. [۴۴] چگونه نمی توان چنینی نظامی را محال دانست و در نادرست بودن آن تردیدی به خود روا

---

[43]- (جلد3، ص. 20)

[44]- («مارکس و مارکسیسم»، دفتر دوم، ص. 2)

داشت؟ واقعیت این است که قانون «وحدت و مبارزهٔ ضدین» که هستهٔ دیالکتیک مارکسیست است و همهٔ تغییرات و تحولات جهان نتیجهٔ عمل آنست درست است و رئالیست های اسلامی نمی دانند، نمی خواهند بدانند، نمی توانند بدانند.

انسان به راستی در شگفت می ماند که چگونه محققی، استادی به بحث در بارهٔ مطلبی می پردازد ولی نمی کوشد حتی از آن دید صحیح و روشنی داشته باشد. وقتی فلسفهٔ مارکسیست از «وحدت و مبارزهٔ ضدین» سخن می گوید مقصود تضاد در درون اشیاء و پدیده ها است: در درون اتم، تضاد در درون جامعه، تضاد در درون موجود زنده، در درون منظومهٔ شمسی وغیره، و از همین تضاد است که حرکت، تغییر و تکامل بر می خیزد.

چنانکه از نامگذاری قانون بر میاید، دو ضد یا دو طرف تضاد نه تنها در وحدت با یکدیگرند و وجود یکی مستلزم وجود دیگری است بلکه در عین حال در مبارزه اند و در این مبارزه هر یک در پی نفی دیگری است. تضاد دیالکتیکی، هم مبین کیفیت خاص اشیاء و پدیده ها یعنی مبین ثبات نسبی است و هم مبین حرکت و تکامل آنها. ثبات نسبی، در تعادل و توازن نسبی تاثیر متقابل دو طرف تضاد است و حرکت و تکامل، بر عکس، چیره شدن و غلبهٔ یک طرف به خاطر رفع طرف دیگر، لازم به تذکر است که دو طرف یک تضاد خود ثابت و لایتغییر نمی باشند. بلکه پیوسته تغییر می پذیرند. تکامل متفاوت هر یک از دو جهت موجب می شود که یکی بر دیگری پیشی گیرد و غلبه کند و به وحدت پایان بخشد. در چنین حالی جهشی صورت می پذیرد و شیئی یا پدیده ای با کیفیت نوی بوجود می آید که خود به نوبه، کانون تضاد جدیدی می شود حرکت و تکامل آن را تأمین می کند.

قانون «وحدت و مبارزهٔ ضدین» تا آنجا که قانون تغییر و تکامل همهٔ اشیاء و پدیده های مادی است مطلق است و تا آنجا که جنبهٔ مشخص پیدا میکند نسبی است. در یک سلسله مقالات در روزنامهٔ «اطلاعات» تحت عنوان ***«پایه های ایدئولوژیک التقاط»***[45] نویسنده ای به انتقاد از جهان بینی التقاطی مجاهدین می پردازد که با آن نمی توان موافقت نداشت. در واقع جهان بینی «انقلابی» مجاهدین چیزی نیست جز در آمیختن مارکسیسم با اسلام و این آمیزش بدون شک امکان پذیر نیست. اسلام و مارکسیسم در تضادی آشتی ناپذیرند و کوشش در آشتی دادن این دو، آب در هاون کوبیدن است. اما نویسندهٔ مقالات که هدفش نشان دادن التقاط در ایدئولوژی مجاهدین است فرصت را غنیمت شمرده تا نیشی هم از ره کین به فلسفهٔ مارکسیست بزند و قانون تضاد را فسرده و بیجان بسازد!

استدلال این نویسنده در رد جهانشمول بودنِ تضاد اینست که:

«امروز دیگر مدل اتم همان مدل بوهر (Bohr) نیست. مدل بوهر فقط از الکترون و پروتون تشکیل میشد و حتی از نوترون هم خبری نبود در صورتیکه امروز از دل هستهٔ اتم (پروتون و نوترون) بیش از 200 ذرهٔ مختلف بیرون کشیده اند.»

«همانطور که گفته شد تنها ذراتی که شناخته شده بود الکترون و پروتون بود و مدل اتمی بوهر، لکن امروز بیش از 200 ذره شناخته شده و بر طبق فرضیه کوانتوم مکانیک مدل بوهر دیگر قابل قبول نیست و تکرار این حرف ها غیر شوخی چیزی نمی تواند باشد و آن هم شوخی ای که چندان خنده دار نیست.»

---

[45]– (1362، آخرین قسمت)

«ثانیاً بار مثبت و بار منفی در اتم» دو بار مختلف «است و نه متضاد. بنابرین استناد مارکسیست ها به تضاد بار مثبت و منفی بی اساس است.»

«ثالثاً حرکت الکترون به گرد پروتون نتیجهٔ تضاد نیست:

اگر حرکت الکترون به گرد پروتون در اثر تضاد بار های الکتریکی این دو است چرا وقتی این دو را به یکدیگر نزدیک می کنیم (که قاعدتاً بایستی تضاد بهتر عمل کند) هیچ حرکتی بوجود نمی آید بلکه تنها این دو جذب یکدیگر می شوند و حرکت شان تبدیل به سکون می گردد؟ اگر حرکت الکترون و پروتون در داخل اتم بر اثر تضاد بار الکتریکی این دو می باشد پس حرکت نوترون درداخل اتم به چه چیزی توضیح داده می شود؟»

««اما» بزرگترین اشکالی که بر مدل اتمی آن زمان وارد شد (همان اتمی که آنها را بر آن داشت که بگویند حرکت الکترون در اتم بر اساس مبارزهٔ درون اتم توضیح داده می شود) این بود که اگر الکترون دور اتم بچرخد در اثر تشعشع امواج الکتریکی انرژی از دست میدهد و کم کم مدارش کوچکتر می شود و بالاخره بر روی هسته می اوفتد و حرکت از بین میرود.»

در اینکه مدل اتمی بوهر امروز معتبر نیست سخنی نمی تواند باشد، در اینکه امروز بر اثر شکافتن هستهٔ اتم ذرات بسیاری کشف و شناخته شده، هیچگونه تردیدی نیست معذالک یک امر مسلم است و آن اینکه الکترون ها با بار منفی خود به دور هستهٔ با بار مثبت در گردش اند و چنانکه می بینیم پروتون های مثبت هسته، الکترون های منفی را جذب نمی کنند، الکترون ها بر روی هسته نمی اوفتند و حرکت از بین نمی رود. اگر جز این بود دیگر اتم و ساختمان آن هرگز مطرح نمی شد و جهان مادی صورت دیگری پیدا می کرد. اگر بار مثبت پروتون ها الکترون های با بار منفی را به سوی خود نمی کشند و الکترون ها بر روی هسته نمی اوفتند باید نیروی دیگری باشد که نیروی جاذبهٔ هسته را خنثی کند، یعنی در برابر نیروی جاذبهٔ هسته، نیروی دافعه ای باشد و این دو نیروی جاذبه و دافعه هر دو در درون اتم واقعاً وجود دارند و نتیجه تاثیر این دو است که الکترون ها در پیرامون هسته در گردش اند. این حساب دو دو تا چهار تا است، این واقعیتی است که نمی توان آن را ندید. حالا چرا این سخن صحیح و تکرار آن «جز شوخی چیزی نمیتواند باشد» معلوم نیست. اینکه مدل بوهر دیگر معتبر نیست و بیش از 200 ذره از دل اتم کشیده اند این واقعیت را مطلقاً نفی نمی کند که اتم را هسته ای است با بار مثبت و ذراتی با بار منفی که بدور آن می گردند و این حرکت و گردش جز در سایه دو نیروی متضاد قابل توضیح نیست و هیچکس هم جز این توضیحی بر آن نیافته است.

بیاد دارم در گذشته آخوندی بر بالای منبر برای بی اعتبار کردن مدرسه و معلم و علم فریاد می کشید: ***«اینها می گویند سولفات دوتاس، میدانید یعنی چه؟ یعنی خدا دو تا است. اینها می گویند سولفات دوسود، می دانید یعنی چه؟ یعنی خدا نبود.»*** حالا آخوندی دیگری پیدا شده که همان شیوه را با بیانی مدرن به کار می گیرد. او از پدیده هائی مانند «اسپین» و «ممان مغناطیسی» نام می برد برای آنکه به «استدلال» خود وزنهٔ بیشتری بخشد. او به شما می گوید: مدل اتمی بوهر کهنه است و قابل قبول نیست، هسته در دل خود ذرات بسیاری را جای داده است و از آن نتیجه می گیرد: پس تضاد نیست و مارکسیست ها شوخی میکنند «وقتی از تضاد در درون اتم حرف می زنند». در حالیکه هیچ ارتباطی میان مدل اتمی بوهر و ذرات فراوان هسته با این واقعیت که به هر تقدیر در درون اتم الکترون های منفی به دور هستهٔ مثبت در گردش اند وجود ندارد.

شاید نویسنده سستی سخن خود را درک کرده است که اشکال دوم را مطرح می کند *«بار مثبت و منفی در اتم دو بار مختلف است و نه متضاد»* و بنابر این، استناد مارکسیست ها به تضاد بار مثبت و منفی بی اساس است. نویسنده باز هم یک نکتهٔ کوچک را فراموش کرده و آن اینکه، اگر بار مثبت و بار منفی را متضاد ندانیم هر تضادی مانند خوب و بد، زشت و زیبا، زندگی و مرگ، شمال و جنوب را می توان دو مفهوم مختلف خواند و بدین ترتیب واژهٔ تضاد را از قاموس فلسفه (هر فلسفه از آنجمله فلسفهٔ اسلامی) بیرون راند. خود نویسنده از «تضاد قوه و فعل» صحبت می کند. چرا «قوه و فعل» دو چیز متضاد است و نه دو چیز مختلف؟ لابد به این علت که در زمان حاضر حق همیشه با آخوند است و منطق زور بهترین منطق ها است! اساساً معلوم می شود نویسنده تفاوت «اختلاف» و «تضاد» را نمی فهمد. «اختلاف» رابطهٔ میان چیز های مادی یا ایده ای است که از لحاظ خواص و صفات با یکدیگر یکسان نمی باشند مثلاً طلا و نقره با یکدیگر مختلف اند یا نژاد سیاه و سفید با یکدیگر مختلف اند چون خواص و صفات آنها با یکدیگر متفاوت اند. به این معنی (و فقط به این معنی) دو چیز متضاد نیز «مختلف» اند. اما اگر هر «تضادی» «اختلاف» است، هر اختلافی تضاد نیست. تضاد «اختلاف» را تا مرزی پیش می برد که آن را به دو قطب تقسیم می کند و تقسیم به دو قطب بدین معنی است که یکی در ماهیت خود در مقابل دیگری قرار دارد، به علاوه وجود یکی وابسته و مشروط به وجود دیگری است. بار مثبت و بار منفی اتم خصلت قطبی دارند و بنابر این وجود یکی بدون وجود دیگری قابل تصور نیست. نویسنده که بار های مثبت و منفی را «اختلاف» مینامد در واقع تفاوت ماهوی میان تضاد و اختلاف را از میان می برد.

نه تنها حرکت در درون اتم بر اثر نیروی متضاد است حتی ثبات و تبدیل اتم ها به یکدیگر نیز وابسته به چنین نیرو هائی در درون هسته است. در درون هسته دو نیروی متضاد در برابر یکدیگرند: نخست نیروئی که اجزاء هسته را به یکدیگر پیوند میدهد و هسته را ثابت نگاه میدارد و دیگری نیروی پروتون ها (با بار مثبت) که پیوسته یکدیگر را می رانند، ثبات هسته و بنابر این اتم را دستخوش تغییر می سازند. با افزایش تعداد پروتون ها نیروی تغییر بر نیروی ثبات میچربد و اتم به سوی تلاشی میل میکند. بیهوده نیست که عناصر سنگین همه رادیو اکتیوند و بیهوده نیست که تعداد عناصر شیمیایی نیز محدود است.

دلیل دیگر نویسنده بر «رد» تضاد از همه بیمایه تر است و آن اینکه اگر حرکت الکترون ها را با بار های متضاد مثبت و منفی بتوان توضیح داد حرکت نوترون در داخل هسته چگونه توضیح داده می شود؟ البته ما مانند آخوند ها «استاد»، «علامه» و «بحر العلوم» نیستیم که جواب همهٔ پرسش های مقدر و غیر مقدر را در آستین داشته باشیم. توضیح حرکت نوترون را فقط یک فیزیکدان میتواند بدهد. ولی چنانکه بفرض در حال حاضر علت حرکت نوترون بر ما معلوم نباشد آیا حق نیست که حرکت در درون اتم را بر اساس تضاد توضیح دهیم؟ آیا میتوان بر اساس مجهولات، معلومات را انکار کرد؟ آیا می توان از حرکت سیارات بدور خورشید به این علت که حرکت خورشید را نمی توانیم توضیح دهیم، صرفنظر کرد؟ اساساً این دو مطلب چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ حرارت و اشتیاق «تئوریسین های» جمهوری اسلامی در مبارزه با فلسفهٔ مارکسیست بسیار سوزان است. اما داستان مبارزهٔ این مردمان حکایت مورانی است که میخواهند درخت عظیم و تنومندی را از پای بیندازند. فلسفهٔ مارکسیست آنچنان نیروئی نیست که از این باد ها بر خود بلرزد. موضوع را از دیدگاه دیگری بررسی کنیم.

یکی از اصول دیالکتیک مارکسیست بر آنست که در جهان همه چیز در تغییر است. هیچ چیز در دو لحظهٔ مختلف یکسان باقی نمی ماند. سکون و ثبات نسبی است، حرکت و تغییر مطلق است. به عبارت دیگر می توان گفت

همه چیز در حال شدن است، در حال گذار از یک وضع و حالت به حالت و وضع دیگر است. البته این بدان معنی نیست که فلسفهٔ مارکسیست تعیّن کیفی را نفی می کند: تعیّن نشان سکون و ثبات نسبی است. هر شیئی یا هر ایده شخصیت خود را دارد و آن را تا زمانیکه هست حفظ می کند، چنانکه دوستی را که می شناسیم از امروز به فردا کس دیگری نمی شود و شخصیت دیگری از آب در نمی آید. اما همین دوست هر لحظه در حال تغییر است چه رسد از امروز به فردا، منتها تغییرات در آن سطح که ما بدان می نگریم محسوس نمی باشند و به همین جهت دوست ما در عین اینکه مدام در حال تغییرات است شخصیت و تعیّن خود را از دست نمی دهد. رودخانهٔ کرج برای ما پیوسته رودخانهٔ کرج است، اما آیا بدان معنی است که در حال تغییر مداوم نیست؟ روشن است که تغییر منافی تعیّن کیفی نیست و بالعکس.

فلسفهٔ اسلامی به اصل تغییر لااقل در مادیات معتقد است و چگونه می توان با این امر بدیهی به مخالفت برخاست؟

«...مثلاً واقعیت های خاص مادی در عالم خارج موقت است زیرا ماده و روابط اجزاء آن دائماً در تغییر است. در طبیعت یک چیز در دو لحظه به یک حال باقی نمی ماند. هر واقعیتی برای مدتی محدود در صحنهٔ طبیعت ظاهر میشود و از بین میرود. این نوع واقعیت ها موقت و زائل شدنی است»[۴۶]

خوب اگر «یک چیز در دو لحظه به یک حال باقی نمی ماند» باید اذعان کرد که هر چیز در هر لحظه جمعِ بودن و نبودن است یعنی هر چیز در هر لحظه هم خودش است و هم خودش نیست. در نظر بگیرید شیئی را که در لحظه ای در حالت A است و در لحظهٔ بعد بنابر اصل تغییر در حالت َA. اگر شیئی در لحظهٔ اول منحصراً در حالت A باشد ممکن نیست در لحظهٔ بعد در حالت َA قرار گیرد. نتیجه این است که شیئی در هر لحظه هم در حالت A و هم در جریان گذار به حالت َA یعنی در هر لحظه هم خودش است و هم خودش نیست و هم او است و هم او نیست. بدین ترتیب تغییر خود تضاد است، تضادِ بودن و نبودن. به عبارت دیگر هر چیز در هر لحظه در حال شدن است، در حال گذار از یک حالت به حالت دیگر است. در یونان باستان زنون خصلت متضاد حرکت را دید و از آن نتیجه گرفت که حرکت وجود ندارد زیرا که یک جسم نمی تواند بنابر اصل امتناع تناقض هم در نقطه ای باشد و هم در آن نقطه نباشد و از این اصل نتیجه گرفت که حرکت پنداری بیش نیست. رئالیست های اسلامی که تغییر را لااقل در مادیات می پذیرند، باید تناقض و تضاد «بودن» و «نبودن» را در هر شیئی یا در هر رابطهٔ میان اشیاء بپذیرند و از اصل امتناع تناقض در مادیات، در طبیعت چشم بپوشد.

اما آقای مطهری با صراحت و بدون هیچگونه استدلال آن را رد می کند. اگر جز این بودی شگفت نمودی! او می نویسد:

«بنابر هگل «شدن یعنی مجموعهٔ بودن و نبودن» این یک حرفی است بی منطق و نادرست و اساس این تقسیم باطل است و معنایش اینست که فلسفهٔ بودن، شدن را منکر است. خوب نه، فلسفه ای داریم که هم به شدن معتقد است و هم به بودن»[۴۷]

[46]– («اصول فلسفه و روش رئالیسم»، جلد 1، ص. 138)

[47]– («مارکس و مارکسیسم»، جلد 1، ص. 14)

جمعِ بودن و نبودن چنانکه در بالا آمد در خود تغییر خوابیده است و لذا یا تغییر وجود دارد، در اینصورت نیروی محرکهٔ آن، تضاد «بودن» و «نبودن» در درون شیئی است و به هیچ عنوانی نمی توان از آن طفره رفت، و تغییر نیست، همه چیز در حال سکون و ثبات است، در این صورت قبول تغییر از جانب رئالیسم اسلامی سخنی بی محتوا است.

تغییر با زمان (و مکان) ملازمه دارد. اگر زمان حذف شود (چیزی که فقط در عالم خیال ممکن است) همه چیز از حرکت و تغییر و تحول باز می ایستد و ثبات و سکون جهان مادی را فرا می گیرد. آیا این امر بدیهی را می توان انکار کرد؟ آری می شود. آقای مطهری بر آنست که «در فلسفه های ما، بودن درش زمان نیست» (همانجا) حذف زمان از «بودن»، از هستی به نوعی انکار حرکت، تغییر و تحول است. فلسفهٔ اسلامی از یک سو به شما می گوید: «یک چیز در دو لحظه به یک حال باقی نمی ماند»، اما زمان را از «بودن»، از واقعیت می گیرد و در واقع همه چیز را می خشکاند، می میراند، در حال ثبات و سکون نگاه میدارد: «بودن» ی که درش زمان نیست هرگز دستخوش تغییر و تحول نمی گردد. اعتقاد به اینکه همه چیز در تغییر است با حذف زمان از «بودن»، منافات دارد.

فلسفهٔ اسلامی میخواهد بگوید که حالت A «بودن» است، حالت A' هم «بودن» است. اما اگر «بودن» درش زمان نباشد حالت A' هرگز روی نمی دهد تا بتوان بر آن نام «بودن» گذاشت و حالت A پیوسته ثابت و پایدار می ماند. آقای مطهری به مارکسیست ها می تازد که بودن را به معنی ثبات می گیرند:

«اینها از اول غرض شان بر این است که مفهوم بودن مساوی است با مفهوم ثبات... یعنی در دو زمان یک جور بودن. اگر در دو زمان یک جور نبود، این دیگر بودن نیست بلکه شدن است».

چه می توان گفت وقتی مفهوم بودن «بودنی که درش زمان نیست» با مفهوم ثبات برابر است؟ چه میتوان گفت وقتی «در دو زمان یک جور بودن» حرفی بی ربط است، به علت اینکه مطلقاً زمانی نیست تا بتوان در بارهٔ «یک جور بودن» آن «در دو زمان» داوری کرد؟ می بینید که وقتی مارکسیست ها «بودن» را با ثبات یکسان می گیرند فقط حقیقتی را بیان می کنند.

«فلسفه ای داریم که هم به بودن معتقد است و هم به شدن» این هم سخن ناسنجیده ای است. آنکه فقط به بودن معتقد است و نبودن را از بودن جدا می کند به «شدن» معتقد نیست. مگر نه این است که سیاه بر روی سفید نوشته می شود: *«در فلسفه های ما فعل بودن زمان ندارد»*. اگر زمان نیست «شدن» هم نیست. فلسفهٔ اسلامی در این موضوع یا ناپیگیر است از این جهت که تغییر را از یکسو می پذیرد و از سوی دیگر با حذف زمان آن را نفی می کند و یا اساساً به تغییر در مادیات هم معتقد نیست و به اعتقاد به آن تظاهر می کند چون تغییر را که امری بدیهی است نمی توان نفی کرد. بالاخره اضافه کنیم که تغییر خصلت جهانشمول دارد و اگر تغییر بر اثر تضاد است، ناگزیر قانون تضاد بر سراسر جهان مادی فرمان میراند.

دکتر شریعتی و فلسفهٔ مارکسیست

با آنکه مارکسیسم در ایران به شدت سرکوب شده و می شود، با آنکه در رژیم شاه مارکسیست ها به عنوان «ارتجاع سرخ» و در رژیم اسلامی به عنوان بی دین و محارب با خدا به اعدام محکوم می شدند و می شوند، با آنکه پیروان جهان بینی طبقهٔ کارگر هرگز آزادی تبلیغ و بیان افکار و نظریات خود را نداشته و ندارند، معذالک جاذبهٔ مارکسیسم به اندازه ای است که هواداران نابودی ظلم و بی عدالتی و ستم طبقاتی را به سوی خود می کشد و به قول دکتر شریعتی در سینهٔ هر جوانی مارکس با مخالفان خود در جنگ است و علیرغم فشار و خفقان بی حد و حصری که نسبت به مارکسیسم اعمال می شود، مخالفان هنوز هم بر آنند که پیروزی از آن مارکسیسم است.

سُر این پیروزی در چیست؟

دکتر شریعتی در دفتر دوم «جهان بینی توحیدی» (ص. 50) از راز این موفقیت پرده بر میدارد و می نویسد:

«متاسفانه ایدئولوژی های مغایر و متخاصم (و بیشتر توجه او به مارکسیسم است-ف)... خیلی فنی، پخته و بیدار به میدان آمده اند و حتی شکل درسی به ایدئولوژی شان داده اند به طوری که نسل جوان ما با خواندن سه چهار جزوه و کتاب، یک تصویر کلی و کامل و روشن از آن مکتب می یابد، و به نسبت شعور و اطلاعات و نیاز نسل جوان، دو دو تا چهار تا بودن و چهرهٔ مشخص این ایدئولوژی را احساس می کند». «و وقتی تصویر اسلام در درونش مغشوش و بی شکل و درهم، و تصویر ایدئولوژی مغایر و متضاد، مشخص، شکل یافته و تمام مطرح باشد، طبیعتاً این درگیری به نفع آن ایدئولوژی و به ضرر ایدئولوژی اسلامی تمام می شود.»

شریعتی از این وضع نگران و ناراحت است، در دنبال چاره جوئی است و چارهٔ کار را هم در این می بیند که ایدئولوژی اسلامی نیز از درهمی و بی شکلی بدر آید و با وضوح کامل و روشن بیان شود.

«بزرگترین و فوری ترین کار به نظر من زمینهٔ اعتقادی و فکری، تدوین یک سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی است تا همانطور که اکنون برای یک مارکسیست... در هر سطحی چه کارگر کارخانه و چه استاد دانشگاه تصویر کلی ایدئولوژی و چهرهٔ اعتقادیش روشن است، وظیفه اش معلوم و مسئولیتش مشخص و جایگاه طبقاتی اش معین می باشد، برای نسل جوانی که به اعتقاد و مذهب اسلامی وابسته است نیز تصویر کلی ایدئولوژی اش روشن باشد تا بداند که کجاست، جهت و مسئولیت اش چیست، رابطه هایش با پدیده ها و واقعیت های زمان خودش چه می باشد و به هر حال جبههٔ دوستش، دشمنش، جهت مخالفش، روبرو و پشت سرش، دست راست و چپش کدامست، و جایگاهش چیست»[۴۸].

برای نیل به چنین هدفی است که دکتر شریعتی دست به انتشار چند نشریه تحت عنوان «آموزش ایدئولوژی» زده است تا با یک «کار دقیق، منطقی و علمی» به رفع این احتیاج بپردازد.

آیا درست است که نفوذ مارکسیسم در طبقهٔ کارگر و در میان روشنفکران به این علت است که مارکسیست ها به جهان بینی پرولتاریا، «شکل درسی» میدهند یا «فنی و پخته و بیدار به میدان» می آیند و در نتیجه «نسل جوان به دو دو تا چهار تا بودن» آن پی می برد و مجذوب آن می شود؟ نه درست نیست. اگر چنین می بود هرگز در سینهٔ جوانان میان اسلام و مارکسیسم جنگی در نمی گرفت، چون در بارهٔ اسلام جزوات، نشریات و کتب فراوانی به رشتهٔ تحریر در

---

[48]– («جهانی بینی توحیدی»، ص. 9)

آمده و انتشار یافته است و از آنجمله کتاب درسی «اسلام شناسی» خود دکتر شریعتی. در کشور ما (و در هیچ کشور دیگری)، تبلیغات مذهبی هیچگاه تحت فشار قرار نگرفته است تا چه رسد به اینکه ممنوع شده باشد، در حالیکه طی 60 سال اخیر اگر از چند سال نخستین دهۀ بیست قرن چهاردۀ شمسی که به علت شرایط سیاسی خاص توده های مردم و از آن جمله مارکسیست ها از آزادی نسبی معذالک محدودی برخوردار بودند، صرف نظر کنیم، هرگز مارکسیسم و مارکسیست ها آزادی فعالیت سیاسی و تبلیغ افکار و نظرات خود را نداشته اند و آنچه هم که در معرض افکار عمومی قرار گرفته در شرایط خفقان و خطر مرگ پا به عرصۀ وجود نهاده است.

آخر چگونه است که آن انتشارات معدود و محدود مارکسیست ها به دل جوانان می نشیند و آنها را شیفتۀ خود می سازد؟ دلیل آن روشن است و آن اینکه مارکسیسم به جوانان حقیقت ملموس و محسوس را عرضه می دارد و مسائل جامعه را به درستی و در انطباق با واقعیت مطرح می کند، به طوری که هر جوانی، هر کارگری، هر روشنفکری می تواند صحت آنها را با پوست و گوشت خود احساس کند و با اندکی تفکر دریابد. در مارکسیسم تعبد نیست، اگرچه تعهد هست.

مارکسیسم هرگز نمی طلبد که انسان به چیزی اعتقاد و ایمان داشته باشد که قابل اثبات و قابل درک نیست. جهان بینی مارکسیسم جهان بینی علمی است، بر پایه دستاورد های علوم مختلف پایه گرفته و با تکامل علوم و پراتیک مبارزۀ انسان (با طبیعت و در اجتماع) تکامل می یابد. البته مارکسیسم قادر نیست به تمام مسائل مربوط به گذشته و حال کائنات جواب دهد و تمام مسائل مربوط به آیندۀ دور دست جهان و بشریت را پاسخ گوید. مارکسیسم به این حقیقت عمیقاً باور دارد که «**همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز به دنیا نیامده اند**». معلومات هر فرد و یا حتی همۀ انسان ها در یک برهه از زمان محدود است، محدود به شرایط زمان و درجۀ تکامل جامعه و تفکر انسان. اما مارکسیسم این نظر کانت را که انسان نمی تواند به ماهیت اشیاء و پدیده ها دست یابد مطلقاً مردود می شمارد. به این نظر دکتر شریعتی نیز که «***غیب*** *(منظور او اشیاء و پدیده های نامحسوس است – ف)*، ***خود تقسیم می شود به غیبی که دانستنی نیست و به غیبی که دانستنی است.***»[49] باور ندارد از این جهت که تاریخ تکامل علوم پیوسته از نادانی به دانایی، از ناشناخته به شناخت سیر کرده است و هنوز هم در این مسیر در حرکت است و به یقین در آینده نیز در حرکت خواهد بود. امروز انسان با مسائلی روبروست و در آینده با مسائلی روبرو می شود که برای او ناشناخته است. اساساً دانایی کنونی انسان در برابر نادانی او همچون ذره ای در برابر اقیانوس است ولی انسان پیوسته در راه کشف قوانین جهان مادی پیش میرود و هر روز سُری از اسرار جهان را کشف می کند، رمزی از رموز جهان را می گشاید. یک نگاه به تکامل علوم مختلف در دوران بعد از جنگ دوم جهانی نشان میدهد که دانش بشری چه جهش عظیمی داشته است.

مارکسیست ها هرگز از اعتراف به نادانی بشر شرمگین نمی شوند، آنها ایمان دارند که انسان پیوسته از حقایق نسبی به سوی حقیقت مطلق روان است. این قانون تکامل شناخت است. آنهائی که با تکیه بر مجهولات مطلق (مجهولاتی که در اثبات وجود آنها هم در می مانند) همه چیز را توضیح می دهند و همه مسائل کائنات را حل می کنند، در واقع هیچ کس را قانع نمی کنند، مارکسیست ها پدیده ها و روند های دنیای مادی (طبیعت و اجتماع) را

---

49 – («جهان بینی توحیدی»، دفتر دوم، ص. 42)

با تکیه بر دانش بشری که مورد تردید هیچکس قرار نمی گیرد، با تکیه بر قوانین عینی که در جهان مادی حکمفرماست توضیح می دهند و قوت آنها در همین است و نه در اینکه ایدئولوژی خود را به «شکل درسی» بیان می کنند. ایمان مارکسیست ها به نیروی آفرینندهٔ انسان ها است که خود بخشی از آنند، ایمان مارکسیست ها به جامعه ای است که در آن ارزش های انسانی مقام والای خود را خواهند یافت و از آنها انسان هائی متعهد، مبارز، ایثارگر و فداکار می سازد. دکتر شریعتی که با مارکس و مارکسیسم سر سازگاری ندارد، نتوانسته است این واقعیت را بپوشاند که مارکسیست ها انسان هائی تا آن حد مبارز و متعهد اند که در برابر دشمن طبقاتی از ایثار جان خویش نیز دریغ نمی ورزند. او خطاب به مارکسیست ها می نویسد:

«مرا میگوئی که برای رسیدن اینها (کارگران) به هدف شان و منافع شان از منافع خودت صرفنظر کن، پس برای من ارزش است، بعد می روم و گرفتار می شوم، میگوئی صبر کن. بعد به من فشار میاورند و تهدیدم می کنند، میگوئی تحمل کن. بعد میخواهند به دارم بکشند، میگوئی بپذیر. بنابرین من الان به عنوان یک روشنفکر در برابر ارزش قرار گرفتم و اینجا دیگر کشش و انگیزه منافع مادی نیست، اصلاً نفی آنهاست». «مذهبی ها و مارکسیست ها هر دو در اخلاق مشترک اند. او هم به اخلاق مذهبی معترف است و همان را تکیه می کند. حتی امروز می بینیم که آنها بیشتر از ما تکیه می کنند!!»

*«الان چه کسی مصداق **روایت کونوالالظالم خصما و لالمظلومین عونا**» است؟ مذهبی ها یا آنها؟ این خودش یک دعوت اخلاقی مذهبی است اما می بینیم که امروز آنها بیشتر از مومنین به آن عمل می کنند.»* [50]

دکتر شریعتی از آنجا که مارکسیسم را نمی داند و از ماتریالیسم «جز لَش بودن»، به لذات مادی و دنیائی توجه داشتن، درک دیگری ندارد، ایثارگری مارکسیست ها در سطح مومنین، تا چه رسد برتر از مومنین، برایش شگفت انگیز است و نمی تواند رابطهٔ مارکسیسم را با تعهد و جان باختن دریابد. شریعتی در شگفت است که چگونه می توان به ماتریالیسم باور داشت و به ارزش های انسانی ارج گذاشت. او فضائل اخلاقی و گرامی داشتن ارزش های انسانی را در انحصار مذهب و آنهم مذهب اسلام در می آورد با آنکه سیاه بر روی سفید می نویسد:

«استثماری وقیحانه تر از استثمار امریکائی در بین همین مومنین و حاجی های بازار خودمان و سرمایه داری های مومن و مقدس و واقعاً معتقد ما وجود دارد و در عین حال اسمش اسلام است و شدیدترین و تندترین اسلام و تشیع ابوذری باز هم مطرح است» [51]

در زمینهٔ سیاسی هم همین مومنینی که غیر مسلمان را تکفیر می کنند و او را ***مهدورالدم*** می شمارند، برای حفظ منافع طبقاتی خود آنچنان ظلم و ستم بر مردم بینوا روا میدارند که روی مشرکین و ظالمین به نام را سفید می کنند. استثمار و ظلم و ستم همه جنبهٔ طبقاتی دارد و شریعتی آنچنان در لاک خود فرو رفته که نمی بیند آنجا که پای منافع مادی به میان میاید جائی برای آن ارزش هائی که او به اسلام نسبت میدهد باقی نمی ماند. شریعتی به جای آنکه بر اساس اعتقاد فوق به این نتیجه برسد که مومنین و حاجی های بازار و سرمایه داران مومن و مقدس بر طبق سرشت طبقاتی خود عمل می کنند و منافع طبقاتی، اسلام نمی شناسد، اینگونه نتیجه می گیرد که اینها مسلمان نیستند *«عثمانی*

---

[50]– («مذهب، تکامل، جهان بینی،» نوار سخنان دکتر شریعتی، نشر پیام و خون، ص. 12 و 15)

[51]– («جهان بینی توحیدی» دفتر دوم، ص. 9)

زندگی می کنند و برای ابوذر اشک می ریزند». بر اساس جهان بینی مارکسیست رفتار سرمایه داران کاملاً قابل درک است ولی بر اساس ایدئولوژی اسلامی شریعتی، نامفهوم است همانطور که تعهد، مبارزه و ایثار در مارکسیسم برای او تضادی حل نشدنی است. همه کس توضیح طبقاتی مارکسیسم را می فهمد ولی واقعیت استثمار و ظلم و ستم همراه با ایدئولوژی اسلامی برایش لاینحل است.

ماتریالیسم و ایده آلیسم

دکتر شریعتی خصائل اخلاقی مانند تعهد، مسئولیت، مبارزه به خاطر ارزش های انسانی، ایثار وغیره را در تضاد با مارکسیسم می بیند و از این جهت بر این عقیده است که مارکسیست در گذران زندگی پیرو ماتریالیسم است و در اخلاق پیرو ایده آلیسم. او این دو واژه را نه به معنای فلسفی که به معنای عامیانهٔ آنها می گیرد. ماتریالیسم یعنی در اندیشهٔ ارضای نیاز های مادی و معیشتی بودن، به حظائظ و لذات توجه داشتن. ایده آلیسم یعنی ایده آلی در سر پروراندن ولو آنکه این ایده آل در عالم تخیلات باشد. شریعتی در یک جا این تعریف را از ماتریالیسم بدست می دهد:

«ماتریالیسم، به معنای تلقی جهان به صورت یک سازمانی است که بر عناصر مادی بنا شده و حرکت و تغییر و عملش ناخود آگاه و بی معنی و بی هدف انجام می شود.»

من در مورد هدف داشتن و یا بی هدف بودن جهان جداً صحبت خواهم کرد، اما از این عبارت به خوبی مشهود است که این تعریف ماتریالیسم از متفکرین یونان و ماتریالیست های قرون 17 و 18 گرفته شده است. اگر به تعریف شریعتی از ماده، نظری بیفکنیم این مطلب به وضوح نمایان می شود:

«ماده در فلسفهٔ ماتریالیسم یعنی هر چه را که علم فیزیک ماده بگوید (به عنوان عنصر اصلی ساختمان طبیعت) و فیزیک در قرن 19 اتم را ماده می گوید (در حالیکه فیزیک امروز ماده را شکافته و نه اتم و نه حتی انرژی را عنصر اولیه جهان فیزیک نمیداند، بلکه این دو را جلوه هائی از یک (نمی دانم چه؟) ای میداند که در برابر علم تمکین نمی کند)!»[۵۲]

بنابر این ماتریالیسم یعنی اعتقاد به اصالت اتم، یعنی بازگشت به دموکریت در یونان قدیم، دکتر شریعتی که در آثارش هر جا که فرصتی دست داده به مارکسیسم هجوم می برد، متاسفانه مفهوم ماتریالیسم را در مارکسیسم نمیداند. و ای کاش شریعتی بر این تعریف استوار می ماند. اما اگر از عبارات فوق در تعریف ماتریالیسم بگذریم، همه جا ماتریالیسم به معنی «لش بودن»، «پایبند منافع اقتصادی و مادی بودن»، «به ارزش های انسانی و فضایل اخلاقی ارج ننهادن» آمده است:

*«... یک روشنفکر لش نیست که بگوید: دنیا هیچ حسابی ندارد، هیچ به هیچ است، ماتریالسم است. نه خدائی هست و نه فردائی... و به لذات و عیاشی و به هر چه بهتر زندگی کردن پناه ببر، هر کاری دلت می خواهد بکن... چنین دعوتی نمی کند. **اگر چنین دعوتی بکند** با ماتریالیسم و جبر تناسب دارد. چنانکه در گذشته ماتریالیسم همیشه زیر بنای «لش بودن بوده...»*[۵۳]

---

[52]– («دیالکتیک و تضاد»، یادداشت زیر صفحهٔ 42)

[53]– («مذهب، تکامل، جهان بینی»، نشر پیام و خون، ص. 9 و 10)

«تو که در جهان به ماتریالیسم تکیه میکنی مثل من و بهتر از من در زندگی و در اخلاق به ارزش های انسانی تکیه می کنی...! و بعد مرا دعوت می کنی که... زندگی مادی ام را، وجود مادی ام را، منافع اقتصادی ام را برای یک آرمانی فدا کنم که آن آرمان مبارزه با استثمار و نفی استثمار در دو سه نسل دیگر است، موقعی که من نیستم و نتیجهٔ عملم نه به وجود مادی ام بر می گردد، و نه به منافع اقتصادی ام! وقتی که اصالت ماده را در عالم اعتراف کنم به چه دلیل می توانم در عمل، در مبارزه با ظلم، وجود مادی و منافع اقتصادی و لذت های غریزی ام را نفی کنم...»[۵۴]

در جای دیگر خطاب به مارکسیست که به خاطر مبارزه با ظلم و ستم و حق طلبی و ارزش های انسانی از همه چیز خود، حتی جان خود میگذرد چنین می گوید:

«تو ایده آلیستی!؟ اگر زندگی عیش و عشرت و بی بند و باری داشتی ایراد نداشتم! چون با جهان بینی و فلسفهٔ زندگی تو سازگار بود، برای اینکه جهان بینی پوچی و بی خدائی با اخلاق بر اساس بی دردی و لاابالی گری متناسب است!» (همانجا، ص. 15)

می بینید که شریعتی در همه جا از همان تعریف دموکریت هم عدول می کند و ماتریالیسم را به شیوهٔ اپیکور توصیف و تفسیر می نماید. شریعتی در واقع به انتقاد از مارکسیسم مبادرت می ورزد در حالیکه آن را نمی شناسد و حتی از درک پایه فلسفی آن نیز که ماتریالسم باشد ناتوان است. اصولاً در ایران امروز انتقاد به مارکسیسم از جانب کسانی صورت می گیرد که نسبت به آن بیگانه اند. یکی بر اساس منطق ارسطو «امور معیشتی» را (درست به اصطلاح توجه کنید که چیزی جز خوراک و پوشاک و مسکن نیست) عامل تکامل می دانست و در آخر کار از آن عدول کرد و نقش اساسی را مانند هگل از آنِ افکار شمرد و بالاخره شریعتی هم پایه فلسفی مارکسیسم، ماتریالیسم دیالکتیک را می کوبد، بدون آنکه درک صحیحی از ماتریالیسم و دیالکتیک داشته باشد. اصولاً وقتی تعبد جای تعقل را گرفت تحجر فکری امری ناگزیر است.

در نزد شریعتی نه تعریف ماتریالیسم آنگونه که مارکسیسم به آن می پردازد درست است و نه تعریف ماده. وقتی به چیزهائیکه با آنها سر و کار داریم توجه کنیم می بینیم که این چیز ها یا «مادی» اند (مانند اشیاء و **پدیده ها و روند های طبیعت**) و یا «فکری»، «معنوی» که فقط در ذهن انسان وجود دارد. در خارج از چیز های «مادی» و «فکری» در جهان چیز دیگری نیست. چگونگی رابطهٔ میان این دو است که مرز میان ماتریالیسم و ایده آلیسم را ترسیم می کند. سخن بر سر این است که میان «مادی» و «فکری» کدام یک اصالت دارد، کدام یک مقدم بر دیگری و کدامیک آفرینندهٔ دیگریست. ماتریالیسم اصالت را به «مادی» می دهد و «فکری» و «معنوی» را محصول و آفریدهٔ «مادی» میداند، در ایده آلیسم تقدم و اصالت با «فکری» و «ایده ای» است که همهٔ جهان هستی را می آفرینند.

بدینسان ماتریالیسم یک مقوله فلسفی و جهان بینی است و نه مقوله ای در عرصهٔ اخلاق. ماتریالیسم پایه فکری «لش بودن»، «خوشگذرانی» و نفی ارزش های انسانی نیست، بلکه پایه یک جهان بینی انتظام یافته است که جهان را همانطور می بیند که هست. ماتریالیسم در عین حال بر آن است که جهان شناختنی است و در آن سُری یا اسراری نیست که نتوان به آن دست یافت. دستاورد های هزاران سالهٔ بشریت، مصداق صحت این حکم است. هیچ دلیلی نیست

[54]– (همانجا، ص. 11)

که انسان در کار شناخت جهان دچار یاس و بد بینی باشد، هیچ دلیلی بر این ادعا نیست که انسان به حقیقت اشیاء و پدیده ها پی نخواهد برد یا به گفتهٔ شریعتی بخشی از «اسرار» طبیعت بر انسان برای همیشه پوشیده خواهد ماند.

روشن است که شریعتی از ماتریالیسم و به ویژه ماتریالیسم مارکسیست درک درستی ندارد و این مانع آن نیست که به ماتریالیسم بتازد و آن را مبنای «لش بودن» معرفی کند و در شگفت بماند که چگونه چنین «لشانی» در مبارزه با ستم و همدردی با محرومان بر او و هم کیشان او سبقت می گیرند و حتی با طیب خاطر جان خود را هم بر سر این مبارزه میگذارند.

سخن تنها بر سر درک ناصحیح از مقولهٔ ماتریالیسم نیست. ماتریالیسم مارکسیست بر آن است که جهان چیزی جز مادهٔ متحرک و متغیر نیست که شعور، اراده، اندیشه، تئوری و ... زائیدهٔ آنست. اما ماده چیست؟ آیا منظور از مقولهٔ فلسفی ماده، اتم است؟ در ماتریالیسم مارکسیست مقولهٔ فلسفی ماده نمایشگر واقعیت خارجی است. واقعیتی که در وراء انسان و ذهن و شعور او مستقل از انسان و ذهن و شعور او وجود دارد واقعیتی که توسط اعضاء حواس در مغز انسان نقش می بندد.

این واقعیت خارجی برای وجود داشتن نیازی به انسان ندارد چنانکه جهان هستی پیش از آنکه انسان در صحنهٔ گیتی پدید آید وجود داشته است. بنابر این اتم همانقدر در دایرهٔ مقولهٔ «ماده» قرار می گیرد که «میدان مغناطیسی» یا رنگ، بو یا جامعه، سوسیالیسم، سرمایه داری، انقلاب و... به علاوه مقولهٔ فلسفی ماده به هیچوجه ارتباطی با ساختمان آن، خواص آن، اشکال آن، شیوهٔ تغییر و تکامل آن ندارد. شناخت انسان در بارهٔ ساختمان ماده می تواند دستخوش تغییر گردد و عمیق شود. چنانکه امروز شناخت ما از اتم همان شناخت قرون 18 و 19 نیست. امروز اتم، که آن را تجزیه ناپذیر می دانستند به انبوهی از ذرات تقسیم می شود ولی همهٔ اینها در خارج از ذهن و مستقل از آن وجود دارند. بنابر این نباید واقعیت عینی را که در وراء انسان و مستقل از او وجود دارد با این مسئله که ساختمان این واقعیت چگونه است، یکی شمرد.

مقولهٔ ماده یا «مادی» از عام ترین مقولات است، همه چیز را و نه فقط یک نوع مشخص ماده را با صفات فیزیکی و شیمیایی معین، در بر می گیرد و از این جهت جامع است. در عین حال آنچه که «فکری» و «معنوی» است از شمول آن بیرون است. لازم به تذکر است که وجود چیز های «مادی» و «ایده ای» به این معنی نیست که مارکسیسم در جهان هستی به «ثنویت» معتقد است. یعنی به دو جهان «ایده» و «ماده» که مستقل از یکدیگر اند و مستقل از یکدیگر تکامل میابند. تمام چیز های «فکری» و «ایده ای» انعکاس واقعیت دنیای مادی در مغز انسان است. این انعکاس جز در سایه وجود «مادی» امکان پذیر نیست، بدون دنیای مادی سخنی هم از دنیای «فکری» نمی تواند به میان آید. بنابر این ماتریالیسم تنها به یک جوهر، به یک وجود، به وجود ماده و در نتیجه به یگانگی و وحدت جهان (Monisme)معتقد است. برای مارکسیسم جهان هستی چیزی جز مادهٔ متحرک و متغیر نیست و این آنقدر در زمرهٔ بدیهیات است که همه کس آن را با اعضای حواس خود حس می کند.

به مارکسیسم ایراد می گیرند که ماده را مطلق می کند و در جهان به ماده ای معتقد است که دیگر از تغییر و حرکت و تضاد و... برخوردار نیست، چیزیست غیر از آنچه که در تغییر و تکامل دائمی است. آری مارکسیسم بر آن است که ماده مطلق است اما مطلق به چه معنی؟ مطلق یعنی مستقل از همه چیز، مطلق یعنی چیزی که هیچ حد و مرزی نه در زمان و نه در مکان برای آن متصور است، مطلق یعنی چیزی که آفریده نشده و هرگز پایان نمی پذیرد. بدین

معنی ماده وجودی مطلق است و برای موجودیت خود نیاز به وجود دیگری ندارد، در زمان و مکان آغاز و پایانی برای آن نیست.

اما در نزد مارکسیست ها ماده جوهر مطلقی نیست که فلسفۀ ایده آلیستی از آن مایه می گیرد، جوهر متافیزیکی نیست که در ماوراء جهان هستی باید به جستجوی آن پرداخت. ماده موجودیت خود را در کثرت و تنوع اشیاء و پدیده ها، در تفاوت های کیفی بی پایان اشکال تکامل جلوه گر می سازد. البته مقوله ماده را از آنجائی که خود آفریدۀ تفکر و تجرید است نمی توان نشان داد. کسانیکه می طلبند ماده به آنها نشان داده شود همان هائی می باشند که آن را در وراء تنوع و تکثر اشیاء و پدیده ها می جویند. مقولۀ ماده به مثابه محصول تفکر و تجرید مانند تمام مقولات فلسفی دیگر به حس در نمی آید. ماده از طریق بررسی و پژوهش اجسام و پدیده های جداگانه، ناگزیر انسان را به شناخت ماده به مثابه مقولۀ فلسفی رهنمون می سازد.

دیالکتیک

شریعتی اگر ماتریالیسم مارکسیست را طرد می کند در عوض خود را پیرو دیالکتیک می نمایاند و در این پیروی تا آنجا پیش می رود که می گوید تمام مذاهب و از آنجمله اسلام بر اساس دیالکتیک بنا شده اند و اگر از دیالکتیک عدول کرده و به اعتقاد به ثبوت و سکون کشیده شده اند گناه از منطق ارسطو است. کلیسا در افکار مذهبی خود منطق ارسطو را به عاریت گرفت و گرفتار جمود فکری گردید، منطق ارسطو از یونان به دنیای اسلام آمد و اسلام را نیز متحجر گردانید.

«اگر به جای منطق ارسطویی که در حوزه های ما به اسم منطق اسلامی خوانده می شود که منطق جاهلیت و منطق صورت های خشک ذهنی و قالبی است، بینش دیالکتیک می داشتیم و اسلام را به عنوان حیات و حرکت می فهمیدیم و نه به صورت قالب های متحجری که باید برایش حد و رسم و جنس و فاصله و تعریف های جامد و ثابت بسازیم و خود نیز در آن قالب های متحجر سنگ شویم»[55]

قضاوت این امر که ثبوت و سکونی که شریعتی از آن سخن میراند در ذات مسیحیت و اسلام است و یا از منطق ارسطو سرچشمه می گیرد از موضوع این نوشته بیرون است ولی آنچه می توان گفت این است که شریعتی از دیالکتیک مارکسیستی درک صحیحی ندارد و آنچه را هم که از دیالکتیک بیان می کند در انطباق با جهان بینی او نیست. قبل از آنکه به ارائه نظرات دکتر شریعتی در بارۀ دیالکتیک بپردازم جا دارد به این سوال که دیالکتیک مارکسیست چیست؟ پاسخی بگویم.

دیالکتیک چیست؟ **دیالکتیک علم به عام ترین قوانین تکامل طبیعت، جامعه و تفکر است.** در دیالکتیک وقتی از تکامل سخن به میان میاید منظور نفی کهنه به دست نو و جانشین شدن کهنه با نو است. بدون چنین تحولی، بدون گذار از کیفیت کهنه به کیفیت نو تنوع عظیم و شگفت انگیز اشیاء و پدیده های جهان هستی قابل درک نیست. قابل درک نیست که چگونه عناصر شیمیائی به یکدیگر تبدیل می شوند، چگونه از عناصر و ترکیبات بی جان، زندگی و حیات زاده می شود، چگونه انواع نباتات و حیوانات در سطح زمین پدید آمده اند، چگونه مادۀ بی شعور

---

[55]- («اسلام شناسی»، ص. 216 به نقل از پشت جلد دفتر «دیالکتیک و تضاد» همانجا، ص. 11)

ماده ای می زاید که از آن شعور و فکر بر می خیزد وغیره. نکتهٔ مهم دیگر اینکه نیروی محرکهٔ چنین تحولی در بیرون از اشیاء و پدیده ها نیست، در درون آنها در ذات آنها است. بنابر این، تغییری که در دیالکتیک مارکسیستی از آن سخن می رود، تنها تغییر کمی نیست بلکه و بخصوص تغییر کیفی است و نیروی محرکهٔ این تغییر و تحول نیز در خود اشیاء و پدیده هاست. حرکت ماده و نیروی محرکهٔ این حرکت مانند خود ماده مطلق است یعنی ازلی و ابدی است و وابسته به هیچ نیروی دیگری نیست. دستاورد های علوم مختلف در این حکم جای تردید باقی نمی گذارند و فراموش نکنیم که مارکسیسم متکی بر علوم است.

اشکال متنوع ساختمان، حرکت و تکامل جهان هستی، بدون پیوند در کنار هم جای نگرفته اند، بلکه مجموعهٔ واحدی را تشکیل میدهند که در آن بخش ها و سیستم های مختلف بر اثر حرکت، تغییر و تاثیر متقابل در یک پیوند همگانی قرار دارند و بدین ترتیب پیوند و ارتباط اشیاء و پدید های جهان هستی در وحدت مادی جهان و در حرکت به مثابهٔ خصیصهٔ ذاتی ماده (مادهٔ بدون حرکت همانقدر غیر واقعی و غیر قابل درک است که حرکت بدون ماده) تجلی می کند. پیوند و ارتباط همگانی را نباید اینگونه فهمید که هر حرکت و تغییر شئی یا پدیده به تغییر حرکت همهٔ کائنات می انجامد. اگر چنین می بود در جهان هرگز آرامش نسبی وجود نمی داشت و بی نظمی و آشفتگی چنان سراسر جهان را فرا می گرفت که برای انسان امکان مهار کردن نیرو های طبیعت باقی نمی ماند.

درک این ارتباط و پیوند، طی تاریخ بشر پیوسته عمیق تر و همه جانبه تر به انسان دست داده تا به صورت تئوری عام پیوند همگانی در دیالکتیک مارکسیستی جای خود را یافته است.

درک دیالکتیکی تکامل بر سه قانون استوار است:

1- قانون «**وحدت و مبارزهٔ ضدین**» که بنابر آن نیروی محرکهٔ تغییر و تکامل تضاد هائیست که در درون اشیاء و پدیده ها جای دارند.

2- قانون «**جهش از تغییرات کمی به تغییرات کیفی**» که بنابر آن تکامل به تغییرات کمی محدود نمی شود. تکامل در واقع وحدت کمیت و کیفیت، وحدت پیوستگی و گسستگی، وحدت تغییر تدریجی (اولوسیون) و تغییر ناگهانی (جهش و انقلاب) است

3- قانون «**نفی نفی**» که بنابر آن مرحلهٔ کهنه، مرحلهٔ پیشین از میان میرود اما جنبه های مثبت و تکامل یابندهٔ آن در مرحلهٔ جدید به جای می ماند. رمز تکامل جهان مادی از ساده به بغرنج و از پست به عالی در همین قانون نهفته است.

این قوانین سه گانه را قانونمندی های دیگری مانند ارتباط میان ماهیت و نمود، میان ضرورت و تصادف، میان علت و معلول، میان شکل و محتوی وغیره تکمیل می کند.

چنین است به طور اجمال آنچه که دیالکتیک مارکسیستی نامیده می شود.

دکتر شریعتی خود را پیرو دیالکتیک می نمایاند و حتی تا آنجا پیش می رود که می گوید:

«دیالکتیک اصولاً منطقی است که با بینش مذهبی و خدائی تناسب دارد» و بر عکس بر آنست که: «ماتریالیسم و دیالکتیک با هم همساز نیست و نمی شود» و «دیالکتیک با ماتریالیسم تضاد دارد» دکتر شریعتی در پیروی خود از دیالکتیک آگاهانه یا نا آگاهانه متاثر از مارکس و مارکسیسم است . او معتقد است که *«اقتصاد در زندگی اجتماعی انسان عامل موثر یا*

موثر ترین عامل است»[56] او تاریخ جامعهٔ انسانی را بر مبنای ساخت های اقتصادی ـ اجتماعی مارکسیسم تقسیم می کند که هر ساخت «بر اساس جنگ دائمی» و بر اساس تضاد از درون ساخت قبل از آن پدید آمده است.

«جامعه بر اساس دیالکتیک، نمی تواند در حالت کمون باقی بماند و ضد کمون در خود بوجود میاورد و بهمین ترتیب اشتراک اموال ضد و نقیض خودش یعنی مالکیت خصوصی را در خود ایجاد می کند و بعد سرواژ و فئودالیسم بوجود میاید و فئودالیسم که ساکن و بر اساس مبادلهٔ جنس با جنس است ضد خودش که بورژوازی است و متحرّک و بر اساس مبادلهٔ کالاهای دستی متکی است بوجود میاورد و سپس بورژوازی کاپیتالیسم و کاپیتالیسم مرگ خود یعنی پرولتاریا را بوجود میاورد.»

گذشته از اینکه «سرواژ» همان فئودالیسم است و فئودالیسم را که بر اساس اقتصاد طبیعی استوار است ساختی میداند که در آن «مبادلهٔ جنس با جنس» صورت می گیرد، قدر مسلم اینکه او ساخت های اجتماعی ـ اقتصادی پنجگانه را پذیرفته است و فراموش نکنیم که مفهوم ساخت های اقتصادی ـ اجتماعی و توالی ساخت های پنجگانه منحصراً به مارکسیسم دارد. او حتی «حکومت مهدی» را همان استقرار سوسیالیسم در سراسر جهان می داند. (دیالکتیک و تضاد، دفتر اول، ص. 27 و 28، انتشارات ارشاد)

در جای دیگر می نویسد:

«چون از تاریخ انسان می گوئیم، مراد «هابیل» و «قابیل» است که هابیل مظهر انسان دورهٔ دامداری و اشتراک عمومی افراد جامعه در مواهب مادی و منابع تولید، تولید دامداری است و قابیل انسان دورهٔ مالکیت فردی و انحصارطلبی و آغاز جنگ طبقاتی و محرومیت و برخورداری و استثمار و استبعاد مردم و حاکمیت و محکومیت و آغاز ظلم و انحراف معنویت و دین است. و این هر دو «هابیل» و «قابیل» آغاز تاریخ انسان» («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص.55، انتشارات ارشاد)

بدون توجه به مضمون این عبارات که مخدوش و نادقیق است، روشن است که دکتر شریعتی مارکسیسم را که بدرستی نمی شناسد با مذهب اسلام پیوند زده است. این عبارت را بگیرید:

«چون تضاد طبقاتی را اول بار آنها (کمونیست ها) مطرح کردند و ما چون با آنها مخالفیم با تضاد طبقاتی که آنها مطرح کردند هم مخالفیم. اگر بگوئیم، جامعهٔ «بی طبقه»، که همیشه هر کسی می گفت که وقتی در آخرت امام زمان بیاید جامعهٔ بی طبقه می سازد می گویند که شما از آن ها گرفته اید؟ آخر این جامعهٔ بی طبقه که دیگر ورد زبان منحطترین مسلمان ها و مومنین ما در همین مشهد، کربلا، نجف و... بوده که وقتی امام زمان بیاید گرگ و میش با هم از یک آبشخور آب می خورند، پول نیست، معاملات با صلوات انجام می گیرد...»

می بینید که کمونیسم که در آن دیگر اثری از طبقات نیست همان دورهٔ امام زمان است و کمونیسم و اسلام در آینده به هم میرسند!! لابد حزب توده هم همین نکته را در نظر دارد، وقتی به نقاط مشترک مارکسیسم و اسلام اشاره می کند. به هر حال قابل انکار نیست که دکتر شریعتی چیز هائی از مارکسیسم به گوشش خورده، در صحت آنها تردید روا نداشته و آنها را با جهان بینی خود وفق داده است.

باری، دکتر شریعتی ظاهراً به دیالکتیک معتقد است و بر آنست که اسلام بر اساس دیالکتیک بنا شده است ولی او دیالکتیک، به ویژه دیالکتیک مارکس را درک نمی کند و همین عدم درک او از مارکسیسم است که او را به این قضاوت عجیب می کشاند:

---

[56]– («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص. 55، انتشارات ارشاد)

«عجیب است که ماتریالیسم و دیالکتیک که بزرگترین معجزهٔ کارل مارکس است که دیالکتیک را برای اولین بار به ماتریالیسم وصل کرد... با هم همساز نیست و نمی شود»، «عجیب است که دیالکتیک اصولاً منطقی است با بینش مذهبی و خدائی تناسب دارد و با ماتریالیسم تضاد دارد.»

او در چگونگی این تضاد چیزی نمی گوید و فقط در یک جا به آن اشاره می کند که ما بعداً ضمن همین بحث به آن خواهیم رسید. دکتر شریعتی بر آن است که جهان هستی در حال تغییر و تحول است، در مذاهب شرقی اصل، بینش کون و فساد است «کون و فساد، بینش دیالکتیکی است»، همه چیز در حال حرکت است، «تنها چیزی که در جهان ثابت است، تغییر است».

این تغییر و تحول از کجا منشاء می گیرد؟ ***«عامل تغییر و تحول (حرکت تکاملی اصلی) تناقض و تضاد است که موتور طبیعت است. اگر تناقض نباشد تغییر و تکامل و تحول نیست».***

«این تناقض در هر موجودی هست: جهان، طبیعت، حیات، تاریخ، جامعه، افکار و احساسات همه صحنهٔ نبرد دیالکتیکی اضداد است» [57]

این بیان در انطباق کامل با دیالکتیک است، معذالک او ضمن تفسیر و تشریح این افکار از این اصول عدول می کند و در نظرات خود ناپیگیری نشان میدهد و سر انجام در جهان بینی توحیدی خود آنها را دربست به دست فراموشی می سپارد و جهان سراسر در سکون و آرامش فرو میرود. ناپیگیری شریعتی در چیست و در کجاست؟

1- اگر چه دکتر شریعتی بر آنست که «**در طبیعت دیالکتیک صادق است**» ولی او در افکار خود به تضاد های واقعی طبیعت توجه ندارد و تضاد او در پهنهٔ مفاهیم و افکار باقی می ماند. دیالکتیکِ دکتر شریعتی در واقع چیزی جز شمارش مفاهیم متضاد نیست مانند شب و روز، نور و ظلمت، شیرینی و تلخی، بیماری و سلامتی، دنیا و آخرت، نسبی و مطلق، پست و متعالی، خلود و بی مرگی و... (به صفحات 50 و 53 همان نشریه مراجعه شود.) آیا تضاد دیالکتیکی به این معنی است که ما پدیده های متضاد طبیعت را، آن تضاد هائی را که در سطح به چشم می خورند و فوراً در ذهن ما نقش می بندند و یا اینکه مفاهیم متضاد را بازگو کنیم؟ نه، چنین نیست، تضاد دیالکتیکی آن نیروی محرکه ای است که حرکت اشیاء و پدیده ها و تغییر و تکامل آنها از آن منشاء می گیرد. تضاد شب و روز یا تضاد نور و ظلمت هیچ حرکتی و تغییری بوجود نمی آورد. به علاوه این تضاد ها در عالم خارج هرگز با هم جمع نمی شوند و فقط در عالم تفکر میتوان آنها را در کنار هم قرار داد. تضاد هائی که شریعتی ذکر می کند، اگر از یک یا دو استثناء بگذریم همه تضاد های منطقی اند یعنی نه در عالم خارج، بلکه در حیطهٔ تفکر وجود دارند. دکتر شریعتی که همفکران و همکیشان خود را ملامت می کند، که در دام منطق ارسطو گرفتار آمده اند خود در همین دام دست و پا می زند و موفق نمی شود گریبان خود را از آن برهاند. تمام تضاد هائی که او بر می شمرد همه در زمرهٔ انواع چهارگانهٔ تضاد ارسطو است، تضاد در رابطه مانند نصف و دو برابر، تضاد در تخالف مانند خوب و بد، تضاد در داشتن و نداشتن مانند بینائی و نابینائی، تضاد در تصدیق و انکار مانند نشستن و ننشستن. این تضاد ها هیچکدام در دائرهٔ «بینش کون و فساد» نمی افتند، «عامل تغییر و تحول و موتور طبیعت» نمی باشند یعنی با دیالکتیک طبیعت سر و کار ندارند. تضاد دیالکتیکی بر عکس آن تضادیست که دو طرف آن در درون اشیاء و پدیده ها در کنار هم اند، وجود یکی

---

[57]- («دیالکتیک و تضاد»، ص. 15 و 26)

وابسته به دیگری است، در عین حال یکی دیگری را نفی می کند و از اینها مهمتر اینکه دو طرف تضاد همیشه در مبارزه و جنگند و همین مبارزه و جنگ است که سرچشمه و نیروی محرکهٔ تغییر و تکامل طبیعت و جامعه است.

البته تضاد در جامعه که او از مارکسیسم به عاریت گرفته و آنهم در شکل تضاد طبقاتی، تضادی دیالکتیکی است ولی چنانکه خواهیم دید از این تضاد طبقاتی هم دید روشنی ندارد.

دکتر شریعتی از مفاهیم متضادی که خود بر می شمارد، درک خاصی دارد:

«... برای آنکه حقیقتی را بفهمیم می بایست ضد آن را قبلاً داشته باشیم. پس وقتی که میرائی را می فهمیم باید حقیقت بی مرگی را قبلاً داشته باشیم، برای آنکه بفهمیم در عالم همه چیز نسبی است باید ضد آن یعنی مفهوم مطلق را داشته باشیم. بنابر این مفهوم مطلق که از طبیعت، از روابط انسانی و از تجربهٔ انسانی نیامده چون همه چیز نسبی است و همه چیز میرا، پس از کجا آمده؟...»، «جز اینکه آدمی در عمق فطرتش این مفاهیم را دارد و به همان دلیل که می تواند در طبیعت نسبی بودن را و میرا بودن را و همچنین پستی نسبی همه چیز را بفهمد و حس کند» [۵۸]

بدین ترتیب در نظر دکتر شریعتی ابتدا مفاهیم مطلق وجود دارند و «در عمق فطرت انسان» هم وجود دارند و آنگاه انسان با در دست داشتن آنها میتواند مفاهیم نسبی را بفهمد.

گویا ما هر روز شاهد زاده شدن و مردن انسان ها و حیوانات و نباتات نمی باشیم که باید قبلاً بی مرگی را داشته باشیم تا به میرائی موجودات زنده پی ببریم، گویا انسان نمی بیند که قلهٔ دماوند پست تر از قلهٔ اورِست است که باید قبلاً مطلق ارتفاع را داشته باشد. گویا انسان نمی بیند که زشتی و زیبائی، فرومایگی و علو مقام نسبی است و باید مطلق را از عمق فطرت خود بیرون بکشد تا به نسبی بودن پی بَرَد، خلود مطلق است که به انسان مفهوم میرائی را می دهد و نه تجربهٔ دنیای خارج! توانائی و دانائی مطلق است که انسان را به مفهوم نسبی توانائی و دانائی می رساند و نه بر خورد به واقعیات خارج! آیا لازم به تذکر است که فکر دکتر شریعتی را برای آنکه درست از آب در آید باید واژگون ساخت؟ آیا جز این است که انسان با درک مفاهیم نسبی و موقتی که از عالم خارج می گیرد به مطلق و جاودانه بودن پی می برد و نه بالعکس؟ مقولات ماده، حرکت، تضاد و... همه مطلق اند و درک این مطلق ها نتیجهٔ پراتیک و تجربه و تعمیم طی تمام دوران جامعهٔ انسانی است.

2– از آنچه که گفته شد روشن است که دیالکتیک، نیروی محرکهٔ حرکت، تغییر و تکامل را تضاد درونی اشیاء و پدیده ها و مبارزهٔ دو جهت تضاد می داند. خود شریعتی بر آنست که: ***«عامل تغییر و تحول (حرکت تکامل اصل) تناقض و تضاد است که موتور طبیعت است. اگر تناقض نباشد تغییر و تکامل و تحول نیست.»*** اما به یکباره ضمن توضیح کوتاه و گذرای حرکت الکترون ها (بار منفی) به دور هستهٔ اتم (پروتون ها، بار مثبت) چنین عبارتی بر آن می افزاید: ***«ولی آنچه مهم است این است که اولین حرکت را که داد؟»*** [۵۹] (مجاهدین خلق این پیروان دکتر شریعتی نیز ضمن بیانات خود گاه گاه برای مشوب کردن اذهان شنوندگان و خوانندگان از این «تک مضراب» می پراکنند). دیالکتیک درست به شما می گوید که حرکت و تغییر در ذات اشیاء و پدیده هاست، نتیجهٔ مبارزه ضدین در درون اشیاء و پدیده هاست. حرکت اشیاء «حرکت خودرو است»، «حرکت خود کفاست» به این معنی که اشیاء وپدیده ها برای حرکت و تکامل نیازی به نیروی خارجی ندارند. این دید از تضاد دیالکتیکی از آن مارکس نیست، از آن هگل ایده آلیست است. هگل

---

[58]– (همانجا، ص. 52)

[59]– («دیالکتیک و تضاد»، ص. 26)

می گوید: تضاد اصل همهٔ حرکت های خودروست و ریشهٔ هرگونه حرکت و حیات است. چنانکه چیزی در ذات خود دارای تضاد باشد آن چیز به حرکت در میاید و جنبش و فعالیت دارد. اما شریعتی که خود ظاهراً به این اصل معتقد است، محرک را در خارج از جهان هستی، در خارج از اشیاء و پدیده ها قرار میدهد و بدین ترتیب در دائرهٔ تنگ نظریات ضد دیالکتیکی خود محصور می ماند. دکتر شریعتی از یک سو به آن نیروی آفریننده ای معتقد است که در ماوراء جهان هستی مبداء و بر انگیزندهٔ حرکت و تکامل است و از سوی دیگر به علت حقیقتی که در دیالکتیک مارکسیستی نهفته است منبع و سرچشمهٔ حرکت را در خود اشیاء و پدیده ها نمی تواند منکر شود، این است که می کوشد دیالکتیک را با جهان بینی خود پیوند زند و این کوششی عبث است چون پیوند این دو ثمری به بار نمی آورد. از اینجاست که شریعتی دچار تناقض گوئی می شود، هم منبع حرکت را در تضاد درونی می بیند و هم آن را در خارج از جهان هستی قرار میدهد. شاید گفته شود که حرکت اولیه از خارج است ولی پس از آن همه چیز بر مدار قوانین دیالکتیک میگردد. اما از دو حال خارج نیست، یا حرکت انگیزهٔ درونی دارد و بنابر این نیاز به نیروی خارجی نیست و یا نیروی خارجی منبع حرکت است که در این صورت اعتقاد به دیالکتیک توهمی بیش نیست. این تضاد فقط با قبول حرکت به مثابه چیزی ازلی و ابدی، چیزی که هرگز با دست کسی بر انگیخته نشده و هرگز پایان نمی پذیرد قابل حل است و حقیقت مارکسیسم در اینجاست.

3– دیالکتیک ماتریالیستی مارکس بر اساس دستاورد های علوم جدید پدید آمد که پایه های چهارگانهٔ آن عبارتند از:

اول: تغییر ماده و انرژی، نشانهٔ وحدت جهان هستی،

دوم: کشف یاخته که وحدت ساختمانی موجودات زنده را می رساند،

سوم: تئوری داروین که نشانهٔ وحدت انواع موجودات زنده است،

چهارم: کشف ساخت اقتصادی اجتماعی و توالی قانونمندانهٔ آنها که نشانهٔ وحدت تکامل جامعهٔ انسانی است.

تئوری داروین ضربهٔ مهلکی بر نظریه «ثبات انواع» که لینه مدافع سر سخت آن بود وارد آورده و نشان داد که انواع موجودات زنده آنگونه که لینه می پنداشت از آغاز به شکل و شمایل امروزی نبوده اند. انواع حیوانات و نباتات کنونی نتیجهٔ تغییر و تکامل انواعی است که در گذشته میزیسته اند و برخی از آنها هنوز هم زندگی می کنند. انسان خود نیز (از جنبهٔ بیولوژیک) از این قانون مستثنی نیست. دکتر شریعتی ظاهراً داروین را قبول دارد و ظاهراً تئوری تضاد طبقاتی را به مثابه موتور تکامل جامعه می پذیرد. او با انتقاد از همکیشان خود می گوید:

«چون فرضیه داروین را اول بار بی دین ها در کشور های اسلامی و در دنیای اسلام مطرح کردند ما همانجور که به بی دینی حمل می کنیم به داروینیسم هم حمل می کنیم و این به نفع آنهاست چون معلوم می شود که همهٔ ارزش ها و همهٔ پیشرفت ها در انحصار آنها است. چون تضاد طبقاتی را اول بار آن ها مطرح کرده اند ما چون با آنها مخالفیم با تضاد طبقاتی که آنها مطرح کردند هم مخالفیم» [۶۰]

علیرغم این گفته ها که حاکی از موافقت دکتر شریعتی با تئوری داروین و قانون تضاد طبقاتی است معذالک او منشاء انسان را نه در تکامل حیوانات که در آفرینش آدم و حوا و منشاء مبارزهٔ طبقاتی را در جدال میان هابیل و قابیل میداند. شریعتی صفحات بسیاری را به این نظر اختصاص می دهد که خداوند انسان را از گِل متعفن و روح خدا آفریده است و تضاد انسان نیز که به تکامل او می انجامد در همین است.

[60]– («مذهب، تکامل، جهان بینی»، نشر پیام و خون، ص. 30)

«... خداوند از لجن(حماء مسنون) گِل بد بوی متعفن و یا لا یه های رسوبی خشک سیل که چون سفال ترک ترک می شود و روح خویش، انسان را می آفریند... پس فرمول ساختمان آدم روشن است: لجن، روح خدا، گل ِمتعفن بد بو به اضافهٔ روح خدا» [۶۱]

«نیمی از او روح خدا است و این «تز» است که او را به تعالی و تکامل و به سوی مطلق، به سوی خدا و خُلق و خوی خدائی پرواز میدهد و به حرکت و صعود می کشاند. اما عاملی نیرومند و متضاد با نخستین، او را به رسوب، جمود، توقف، مرگ و پستی و زشتی و گناه می خواند. این «آنتی تز» است، عاملی که تز را نفی می کند و می کوشد تا انسان را به جهتی ضد «تز» براند. از جمع این دو ضد، مبارزه و حرکت پیش میاید و در نتیجه تکامل، نتیجه و ترکیب «سنتز» این دو است» [۶۲]

روشن است که این داستان آفرینش انسان و میوهٔ ممنوع و رانده شدن او از بهشت ولو آنکه آن را **«به عنوان معانی و رمزی و اصیلش»** بگیریم با تئوری موجودات زنده که انسان را نیز در بر می گیرد (البته از لحاظ بیولوژیک) وجه مشترکی ندارد.

دکتر شریعتی در همهٔ این مسائل تعابیر و تفاسیر خود را دارد که به امر احکام الهی، آنگونه که تاکنون بیان و تفسیر شده نمی خواند. اصولاً اسلام برای جلوگیری از اختلاف و تشتت پیوسته توصیه می کند که به آنچه که الفاظ دلالت دارند اکتفا شود و از مرز مدلولات فراتر نروند. اما کسانیکه میخواهند الفاظ را با دستاورد های علوم در انطباق بگذارند به آن وقعی نمی نهند، دکتر شریعتی نیز نظریات و تفسیر های خود را دارد و بر اساس آنها **«اسلام مترقی» را از اسلامی که «به صورت قالب های متحجر»** در آمده متمایز میگرداند. چنین است تضادی که در «ذات» انسان است و عامل تکامل او است. اما چنانکه می بینیم این تضاد نیز توسط نیروئی خارجی در ذات انسان وارد شده است. عامل حرکت و تکامل اگر چه تضاد درونی (روحی و روانی) انسان است ولی در واقع از خود انسان منشاء نمی گیرد و از خارج در آن دمیده می شود، چیزی که در تضاد با دیالکتیک است. به علاوه تضاد لجن - روح خدا باز هم تضاد در معنویات و اخلاقیات است، تضاد پستی ها، بد نمادی ها، رذایل معنوی و اخلاقی با مکارم و فضایل اخلاقی، با تمام آنچیزی است که نشانگر تعالی و تکامل اخلاقی ذات انسانی است.

نکتهٔ جالب توجه اینکه همه کس انتظار دارد که وجود این تضاد در ذات انسان کفه را به سود «روح خدا» به چرخاند و انسان را از همان لحظهٔ نخست به سوی «ایده آل های» متعالی و جهت تکاملی وجود سوق دهد. اما چنین نیست و شریعتی شما را از چنین نتیجه گیری باز میدارد:

«تاریخ بشر علیرغم همهٔ قدرت ها و زمینهٔ های مساعد به قهقراء بر می گردد، انسانیت متمدن به فساد می رود و جنایت می کند» [۶۳]

*«انسان امروز کرم پیله ای است که به سرعت دارد در آنچه می سازد محبوس می گردد و خفگی و خفقان **سرنوشت محتوم** اوست»* [۶۴]

---

[61]- («فلسفهٔ انسان»، ص. 41 و 42)

[62]- («دیالکتیک و تضاد»، انتشارات ارشاد، ص. 66 و 67)

[63]- («جهان بینی توحیدی»، ص. 66)

[64]- («جهان بینی توحیدی»، ص. 71) (تکیه از - ف)

چرا طی تاریخ بشر جنگ لجن و روح خدا پیوسته انسان را به سوی انحطاط و پستی کشانده است؟ برای آنکه عواملی یافت می شوند که جنگ دو جهت تضاد را به سود جهت لجن به پیروزی رسانیده اند.

«من معتقدم که همهٔ انحرافات و گناه ها، جنایات و مفاسد و نیز همهٔ پستی ها و انحطاط ها و رذالت ها و عقب ماندگی ها و خلاصه هر چه بد است و پست و ننگ، زائیدهٔ سه عامل است: 1-جهل، 2-ترس، 3- نفع»[۶۵]

در نتیجه بشریت به سه دسته تقسیم می شود:

«اول گروهی که دست به تجاوز و جنایت می زند (برای طمعی)، دوم اقلیتی که از ترس یا از طمع، ابزار و آلت فعل این گروه می شود، سوم اکثریتی که مورد تجاوز واقع می گردد و این هر سه «تیپ» از نظر انسانی ساقط اند و شایستگی کمال و ارتقاء به مراحل عالی انسانی و معنوی را فاقد»[۶۶]

بدین ترتیب در جامعه انسان ها به جز نمونه هائی انگشت شمار بقیه شایستگی کمال و ارتقاء را ندارند. تنها ایمان به «توحید» انسان را از گزند عوامل فوق مصون می دارد:

«توحید اجازهٔ ظهور چنین بیماری های اجتماعی را نمی دهد... تنها دو قطب در همهٔ عالم بیشتر نیست؛ خدا و جز او (ماسوی). همهٔ امید ها، ترس ها، نفع ها، قدرت ها، و اراده ها در آن قطب است و در این سوی دیگر «دیگر هیچ نیست». اسلام انسان را در هر شبانه روز لااقل ده بار وامیدارد که در برابر آفریدگان و حاکم و صاحب ارادهٔ مطلق همهٔ کائنات بایستد و از صمیم دل بگوید:

«تنها تو و تنها ترا می پرستم، تنها و تنها بردهٔ تو می شوم، تنها و تنها از تو یاری می جویم.»

انسان فقط در برابر خدای واحد به زانو در می آید فقط او را نیاش و ستایش می کند، جز از او یاری نمی جوید و جز از او و خشم او نمی هراسد.

نتیجه این می شود که برای ایستادگی در برابر عوامل ننگ آور باید «موحد واقعی» بود، باید لااقل روازنه ده بار روی بدرگاه آفریدگار آورد. به عبارت دیگر در جنگی که میان لجن و روح خدا در درون انسان در می گیرد فقط انسانِ موحد به سوی تعالی و تکامل معنوی و اخلاقی گام بر میدارد.

در اینجا معلوم نیست عمل تضاد درونی انسان چه نقشی بازی می کند. وقتی انجام فرایض دینی از روی خلوص نیت کافی است برای آن که انسان به سوی «خُلق و خوی خدائی» پرواز کند. دیگر چه جای اختراع تضادی من در آوردی است؟ آیا جز این است که دکتر شریعتی تحت تاثیر مارکسیسم و مارکسیست ها خواسته است دیالکتیک را با مذهب در آمیزد و به آن جنبهٔ مترقی بدهد تا وسیله ای برای جلب جوانان دانش آموز و دانشجو که گرایش شدیدی به سوی مارکسیسم دارند به دست آورد؟

دکتر شریعتی از «انسانِ موحد» سخن می گوید. انسان موحد کیست؟ ظاهراً اینطور به نظر میرسد که انسان موحد کسی است که در برابر پرودگار لااقل روزی ده بار زانو می زند، از او یاری می جوید و جز از او از کسی و چیزی نمی ترسد. اما دکتر شریعتی از روحانیونی صحبت می کند که «در فلسفه و جهان بینی ایده آلیست اند و در عمل و اخلاق ماتریالیست» و این بدان معنی است که روحانیون که خود توحید را می شناسند و خداوند را دانا، توانا، بینا و ... می دانند و آنچنان سر بر

---

[65]- («جهان بینی توحیدی»، ص. 60)

[66]- (همانجا، ص. 66)

آستان پرودگار میسایند که جای مهر بر پیشانی آنان نقش می بندد، آری این روحانیون نیز از افتادن در راه کج در امان نمی باشند.

آیا این روحانیت ایمان به توحید ندارد، در برابر پروردگار با خضوع و خشوع زانو نمی زند و او را نمی ستاید و نمی پرستد؟ می شود این «روحانیون سنتی و ارتجاعی» را که «در عمل و اخلاق ماتریالیست اند» متهم ساخت که ایمان واقعی ندارند و ریا می کنند؟ آنوقت باید دید ایمان واقعی چیست و چگونه می توان آن را باز شناخت. دو روحانی که فرایض مذهبی را یکسان به جای میاورند یکی در برابر نفع و ترس از خود ضعف نشان نمی دهد و دیگری در برابر این عوامل تسلیم می شود. آیا جز این است که تنها ادای فرایض مذهبی انسان را در مقاومت در برابر نفع و ترس بیمه نمی کند؟ آیا این واقعیت نیست که کسانی در برابر ظلم و ترس و نفع ایستادگی می کنند و جان خود را هم می بازند در حالیکه به فرایض دینی هم اعتقاد ندارند؟ به طور یقین در میان کمونیست ها که به آفریدگاری معتقد نمی باشند، چنین افرادی بیش از روحانیون به چشم می خورند. شریعتی چنانکه قبلاً آمد به این حقیقت معترف است. وجه مشترک یک مومن خداشناس و یک کمونیست خدا نشناس که هر دو در برابر تن دادن به پستی و خفت و خواری می ایستند، در ادای نماز و زانو زدن در برابر خداوند نیست، در جای دیگری است. دکتر شریعتی خوب میداند و سیاه بر روی سفید می نویسد که یک مارکسیست بهتر و سخت تر از یک مومن در برابر ظلم به خاطر دفاع از مظلوم می رزمند. مارکسیست کسی است که بدون اعتقاد به خداوند و فرایض دینی به ترس و نفع بی اعتناست ولو آنکه در این رهگذر همه چیز را از دست بدهد. این حکم شریعتی که انسان باید از خدا بترسد تا از بندهٔ خدا نهراسد، باید امید به خدا ببندد تا چشم داشتی به بندهٔ خدا نداشته باشد، در تضاد فاحشی با واقعیت است. عجب اینکه دکتر شریعتی خود به این حکم اعتقاد ندارد:

«بشریت در طول قرن های بسیار، با اینکه معتقد بوده است که خدا یا خدایان از او مصرانه می خواهند که بر هوس های پلید و امیال تجاوزکارانه اش مسلط گردد و با بی عدالتی در جهان بجنگد و با اینکه از عتاب خدا یا خدایان می هراسیده و به پاداش خدا و یا خدایان مطمین و امیدوار بوده، میزان توفیقی که در این راه بدست آورده است، امروز در دنیا به چشم دیده می شود! امروز و دیروز و همه وقت و همه جا ما و تاریخ هر دو ***شاهد جنایات و ددمنشی های انسان متدین و خداپرست و خدا ترس می باشیم»*** [67]

می بینید که چگونه مقدمه و موخره یکدیگر را نفی می کنند. در آغاز انسان متدین، خداپرست یا «انسان موحد» است که از گزند عوامل گمراه کننده بر کنار می ماند و در آخر همین انسان متدین و خداپرست و خدا ترس است که به جنایات و ددمنشی ها دست می زند. بدون شک دکتر شریعتی آنچه را که شنیده و خوانده هضم نکرده است و در نتیجه اینجا چیزی می گوید و در جای دیگر متناقض آن را.

عیب کار در این است که انسانِ دکتر شریعتی، آنطور که از نوشته های او بر میاید انسانی اجتماعی نیست، فرد است، فردی که با نیایش بدرگاه پروردگار خود را از مفاسد و پستی ها می رهاند و به سوی عرض اعلا پرواز می کند. اما واقعیت چنین نیست. انسان موجودی اجتماعی و تحت تاثیر شرایط و روابط اجتماعی است. انسان در واقع نه تنها یک پدیدهٔ طبیعی و زیستی است، بلکه در همان حال یک پدیدهٔ اجتماعی است، پدیده ای با تمام استعداد های جسمی و روحی اش که طی فعالیت های عملی و اجتماعی آنها را به منصه ظهور میگذارد و پیوسته تکامل می بخشد.

---

[67]– («جهان بینی توحیدی»، ص. 57، انتشارات ارشاد)

وقتی از انسان سخن میرود نمی توان دو جنبهٔ زیستی و اجتماعی او را از یکدیگر جدا کرد و از این دو جنبه، تعیین کننده، جنبهٔ اجتماعی است. دکتر شریعتی در تعجب است که چرا انسانی که در برابر پروردگار خود زانو میزند و فقط امید به او دارد در سراشیب انحطاط و پستی میافتد و سقوط می کند. دلیل آن این است که او انسان را در خارج از اجتماع، در چهار دیواری کوچک او و در راز و نیاز با آفریدگار خود می بیند. او بر آن است که انسان موحد نباید بترسد، انسان موحد نباید نادان و نا آگاه باشد که خوب را از بد تمیز ندهد، انسان موحد نباید در اندیشهٔ نفع باشد. اما در واقعیت اجتماعی موحد آن طور از آب در نمیاید که دکتر شریعتی انتظار آن را می کشد. بدیهی است هرگاه از انسان به مثابه پدیدهٔ اجتماعی، پدیده ای تعیین کننده، غافل شویم ناگزیر به چنین تناقضات و سرخوردگی هائی گرفتار میائیم. در مارکسیسم جائی برای چنین تناقضات و سرخوردگی ها نیست. وانگهی از آنجائیکه تضاد لجن و روح خدا در درون فرد **نهاده** شده است، هر انسانی ناگزیر **به طور انفرادی** به تزکیه نفس می پردازد و به فرض آنکه این تضاد موثر واقع شود و افراد انسانی بتوانند بر عوامل پستی و رذالت چیره شوند آیا میتوان دور نمای واقعی و نه تخیلی ترسیم کرد که در آن مسلمانان همه راه اعتلاء و ارتقاء به ایده آل های معنوی را در پیش گیرند و از آن پس نیز تمام نسل هائی که از پی میایند تحت تاثیر عوامل اغواگر از راه نیافتند؟ به علاوه اگر بیش از سه ربع مردم جهان کافر و مشرکند چگونه باید آنها را به راه راست هدایت کرد؟ این دورنما باز هم بیشتر تخیلی و غیر واقعی می گردد اگر همراه با دکتر شریعتی در نظر بگیریم که بشریت طی تاریخ حیات خود به قهقراء رفته است «**خفگی و خفقان سرنوشت محتوم اوست**» آیا نباید باز هم حکم دکتر شریعتی را که وارونه است بر روی دو پا قرار داد و آن طور که مارکسیست ها معتقدند با مبارزهٔ پیگیر، بی امان و قهرمانانه بر ضد عوامل پستی و رذالت که همه اجتماعی اند برخاست و طی این مبارزه انسان ها را به آرمان های متعالی انسانی رسانید؟

4- شگفت انگیز تر اینکه دکتر شریعتی که دیالکتیک را می پذیرد و آن را اساس مذهب اسلام می داند پیرو جهان بینی توحیدی است، جهان بینی که تضاد را نمی پذیرد. جهان بینی توحیدی کدام است؟

«جهان بینی توحیدی یعنی تلقی همهٔ وجود به صورت یک کل و یک اندام زنده، شاعر، دارای یک اراده و خرد و احساس و هدف...» «بنابر این وجود» «موجود زنده ایست با یک نظام هماهنگ واحد که دارای حیات، اراده، احساس و آرمان است»[68] *«**در توحید کثرت و تعدد** و تضاد قابل قبول نیست نه در وجود، نه در تاریخ، نه در جامعه و نه حتی در خود انسان» (همانجا، ص. 27، تکیه از من) «در جهان بینی توحیدی همهٔ تناقض ها، همهٔ تضاد ها، همهٔ مرزبندی های وجود از بین میرود» (همانجا، ص. 36)*

دکتر شریعتی از یک سو جهان را در حال «کون و فساد» یعنی در حال حرکت دائمی و تغییر و تکامل می بیند و تضاد و تناقض را عامل تغییر و تحول و موتور طبیعت می شناسد و با صراحت اظهار می دارد که «اگر تناقض نباشد تغییر، تکامل و تحول نیست» و از سوی دیگر جهان بینی توحیدی را می پذیرد که در آن اثری از تضاد و تناقض نیست. نه در وجود، نه در تاریخ نه در جامعه و نه حتی در خود انسان و هماهنگی **مطلق** در جهان و بر هستی حکمفرماست.

اگر در جهان بینی توحیدی تضاد قابل قبول نیست چگونه میتوان ادعا کرد که اسلام بر اساس دیالکتیک استوار است در حالیکه تضاد هستهٔ اصلی دیالکتیک است؟ در جهان بینی توحیدی تضاد طبقاتی که بنابر دکتر شریعتی از هابیل و قابیل در تاریخ آغاز شده به کجا میرود؟ تضاد فطری انسان (لجن – روح خدا) که باید او را پیوسته به مدارج عالی معنویات و

[68]- («جهان بینی توحید»، ص. 24)

اخلاقیات نزدیک کند (اگرچه تاکنون مسیر عکس آن را پیموده است)، تضادی که در نظر شریعتی مظهر دیالکتیک است چه می شود؟ چنانچه این حکم که «اگر تناقض نباشد تغییر و تکامل و تحول نیست» درست باشد، آنگاه در جهان بینی توحیدی جائی برای حرکت و تکامل نیست و طبیعت و تاریخ و انسان همه در سکون و سکوت، و آرامش فرو می رود و دیگر اثری، از حیات و زندگی بر جای نمی ماند. اگر تغییر و حرکت، زندگی است، سکون و آرامش مرگ است پس چگونه می توان از «موجود زنده» یا یک نظام هماهنگ سخن راند؟ شاید هم آهنگی باشد ولی نه در زندگی، بلکه در سکون و آرامش و مرگ!

شاید منظور از جهان بینی توحیدی حرکت از تضاد به سوی وحدت و توحید است در این صورت جهان بینی توحیدی، جهان بینی حال نیست، جهان بینی آینده است، چون اگر امروز برای درک جهان و جامعه انسان از دیالکتیک مدد می گیریم، جهان بینی ما، توحیدی، به مفهومی که دکتر شریعتی بدان می دهد نمی تواند باشد. بنابر این جمع کردن دیالکتیک و جهان بینی توحیدی کاری عبث و بیهوده است و وانگهی از دیدگاه دکتر شریعتی تضادی که در ذات انسان نهاده شده هرگز پایان نخواهد یافت زیرا که این تضاد باید انسان را تا ذات مطلق ارتقاء دهد و ارتقاء تا ذات مطلق امکان پذیر نیست، انسان می تواند هرچه بیشتر به آن نزدیک شود ولی هرگز بدان نخواهد رسید در نتیجه این تضاد هرگز حل نخواهد شد. دکتر شریعتی خود چنین می نویسد:

««انسان، این پدیدهٔ دیالکتیکی به علت ساختمان ثنوی و متناقضی که دارد جبراً در حرکت است، صحنهٔ تضاد و جنگ» خود «خود اوست و این جنگ میان دو نیرو تکامل دائمی را در او تحقق می بخشد. این حرکت به سوی لجن به خداست و خدا کجاست؟ تا کجاست؟ در بینهایت. در نتیجه انسان هرگز به قرارگاهی نمیرسد و در خدا منزل نمی کند» و «این، تا کجائی» تکامل انسان را نشان میدهد، تا خدا تا روح خدا یعنی تا اَبد یعنی توقف هرگز!»[۶۹]

در جهان بینی توحیدی **همهٔ** تضاد ها از بین می رود حتی تضاد در انسان. معذالک تضاد انسان بدون توقف و تا ابد عامل تکامل انسان است. جهان بینی توحیدی تضاد را نمی پذیرد، انسان نیز هرگز از تکامل باز نمی ایستد یعنی تضاد انسان تا ابد، تا بی نهایت باقی می ماند. چگونه این دو حکم را میتوان با هم جمع کرد؟ چگونه می شود که جهان بینی توحیدی تضاد نمی پذیرد و انسان در همین جهان بینی هرگز از تضاد تهی نمی گردد؟ جهان بینی توحیدی یک مسئلهٔ اساسی را مطرح می کند که باید به آن پاسخ گفت: آیا جهان هستی، طبیعت، جامعه و انسان بدون تضاد قابل تصور است؟ البته اگر تضاد جهان هستی را آن طور که دکتر شریعتی (و مجاهدین پیروان او) به تضاد طبقاتی و تضاد میان مفاسد اخلاقی و مکارم اخلاقی محدود کنیم در آینده این تضاد ها حل خواهند شد. تضاد طبقاتی روزی از جامعه رخت بر خواهد بست، مفاسد اجتماعی و اخلاقی که خود معلول جامعهٔ طبقاتی است بر خواهد بست، جهالت بر می افتد و آگاهی و دانائی جای آن را می گیرد، دیگر کسی به دزدی نیازی نمی بیند، دلیل و عاملی فی المثل برای خود فروشی زنان باقی نخواهند ماند، کسی بر کسی ستم نمی کند، کسی از کسی نمی هراسد، نفع شخصی در نفع جامعه مستحیل می شود، تمام مفاسد ناشی از سودجوئی، نفع پرستی از میان میرود وغیره. مارکسیست ها وجود چنین جامعه ای را امکان واقعی می شمارند یعنی امکانی که پایه های آن در جامعهٔ سرمایه داری امروز نهاد شده است. مارکسیست ها برای تحقق این امکان به واقعیت، مبارزه می کنند.

---

[69]- («دیالکتیک و تضاد»، ص. 70)

اما آیا با حل این تضاد ها، تضاد در جهان هستی (طبیعت، جامعه و انسان) پایان می پذیرد؟ به این سوال با قاطعیت می توان پاسخ منفی داد. برای توضیح این امر در طبیعت و به عنوان مثال منظومهٔ شمسی را در نظر بگیریم که خود بر روی یکی از سیارات آن زندگی می کنیم. گردش هر یک از سیارات به دور خورشید بر روی مدار خود، نتیجهٔ دو نیروی متضاد جاذبه و دافعه است. از یک سو سیاره (مثلاً زمین) بر اثر قانون جاذبهٔ عمومی به سوی خورشید کشیده می شود (نیروی جاذبه) و از سوی دیگر نیروی گریز از مرکز مانع از پیوستن سیاره به خورشید است (نیروی دافعه). در نتیجه زمین به دور خورشید به حرکت در میاید. خوب تکلیف این تضاد که از لحاظ علمی در آن تردیدی نمی توان داشت چه می شود؟ آیا زمانی که تضاد طبقاتی (و همراه با آن مفاسد اجتماعی) از جامعه بر می افتد منظومهٔ شمسی نیز از حرکت باز می ماند؟ بیاد بیاوریم که بنابر تخمینات علمی از عمر منظومهٔ شمسی چیزی در حدود پنج میلیارد سال می گذرد و خورشید بنابر آنچه که امروز میتوان گفت هنوز هفت الی هشت میلیارد سال دیگر عمر خواهد کرد. آیا توحید در زمانی به وقوع خواهد پیوست که دیگر اثری از خورشید و بنابر این اثری از انسان و حیات بر روی زمین نیست؟ اگر چنین نیست آنگاه با از بین رفتن تضاد طبقاتی و پیدایش انسان نوین، انسانی که از مفاسد جامعهٔ طبقاتی بری باشد، تضاد در طبیعت از میان نخواهد رفت، تغییر و تکامل همچنان ادامه خواهد یافت و تضاد که محرک این تغییر و تکامل است ناگزیر باقی خواهد ماند.

خود انسان را در نظر بگیریم. در جهان بینی توحیدی انسان یکی از ارکان کائنات است. اما آیا تضاد در ذات انسان به آن تضادی که دکتر شریعتی بدان اشاره می کند محدود است؟ تضاد لجن- روح خدا تضاد در معنویات و اخلاقیات است و انسان را باید به مدارج عالی اخلاقی سوق دهد. اما خود انسان، از زمان بسته شدن نطفه در رحم مادر تا لحظهٔ مرگ پیوسته در حال تغییر و تکامل است: جنین از مراحل کمی و کیفی مختلفی می گذرد، نوزاد که چشم بر جهان می گشاید رشد می کند، بالغ می شود و پس از گذراندن دوران کهولت می میرد. این تغییر و تحول منحصر به انسان نیست، همهٔ موجودات زنده اعم از حیوان و گیاه دستخوش آنند. اگر آنگونه که دکتر شریعتی مدعی است (و بدرستی مدعی است) که بدون تضاد تغییر و تحول و تکامل نیست، زندگی انسان مانند زندگی هر موجود زندهٔ دیگر (زندگی که خود نوعی حرکت است) محصول تضاد است و این تضاد چیزی جز انهدام (مادهٔ زنده) و بازسازی (مادهٔ زنده) نیست. این انهدام و بازسازی در درون انسان (و هر موجود زندهٔ دیگر) در درون هر یک از اجزاء انسان پا به پای هم وجود دارند و بدون آنها زندگی متوقف می شود. اگر تضاد در جامعهٔ توحیدی در همه چیز و «حتی در انسان» قابل قبول نیست پس این تضاد که زندگی انسان وابسته به آنست چه می شود؟ انکار این تضاد یعنی نفی انسان، نفی همهٔ دنیای زنده و در صورتیکه انسانی نباشد دیگر صحبت از لجن — روح خدا، از «اماره باالسوه» و «اماره باالخیر» چه معنی پیدا می کند؟

انسان (یا هر موجود زندهٔ دیگر) در محیطی زندگی می کند که با او هماهنگ نیست. تضاد انسان با محیط زیست امر آشکاری است که تمام زندگی بشر بر آن گواهی میدهد. آیا در جامعهٔ توحیدی انسان نباید طبیعت را وادارد که نیازمندی های او را که پیوسته از لحاظ کمیت و کیفیت رو به فزونی است، به وی تحویل دهد؟ آیا نباید بر نیرو های طبیعت که انسان را در تمام زمینه ها در تنگنا میگذارند غلبه کند؟ آیا واقعاً تضاد گرگ و میش و میش و علف از میان می رود و گرگ هم مانند انسان گوشت مورد نیاز خود را به رایگان از دکان قصابی می گیرد یا میش از دکان علافی؟ و اساساً گوشت قصابی از کجا بدست می آید؟ آیا تمدن بشری که حد و حصری بر آن متصور نیست در تضاد با طبیعت پیش نمی رود و آیا بدون مبارزه می توان طبیعت را به دلخواه تغییر داد؟ شاید همهٔ این تضاد ها خواب و خیالی بیش نیست؟ اما نه، آنچه خواب و خیال است، این ادعاست که در جهان بینی توحیدی، دیگر اثری از تضاد در جهان هستی بر جای نمی ماند.

در جامعهٔ آینده، در جامعه ای که دیگر اثری از طبقات در آن نیست یک رشته از تضاد های امروزی مانند تضاد کار فکری و کار بدنی، تضاد شهر و روستا نابود می شود. اینها تضاد هائی می باشند که بر اساس مالکیت خصوصی سرمایه داری پدید گشته اند و با محو این نوع مالکیت به حیات آنها نیز خاتمه داده می شود. اما بر افتادن تضاد های مبتنی بر مالکیت خصوصی سرمایه داری به این معنی نیست که جامعهٔ آینده از هرگونه تضاد مبرا است. بدون شک تضاد میان نیرو های مولد و روابط تولید در جامعهٔ کمونیستی همچنان بر جای خواهد ماند و در جامعه مظاهر گوناگونی خواهد داشت که پیش بینی آنها از هم اکنون مقدور نیست. در اینجا به تضادی اشاره می شود که به وجود آن در درون جامعه تردید نمی توان داشت و آن تضاد در پروسهٔ شناخت انسان است. شناخت انسان پروسه ای اجتماعی است که بدون انقطاع و تا بی نهایت ادامه می یابد. تصور جامعه ای که در آن روند شناخت از حرکت باز ایستد و متوقف گردد، دور از واقعیت است. در جامعهٔ آینده پروسهٔ شناخت نه تنها متوقف نمی شود که بر سرعت و دامنهٔ آن می افزاید، زیرا تکامل نیرو های مولد که روند شناخت وابسته به آن است، شتاب بیشتری می گیرد.

پروسهٔ شناخت خود حرکتی است، حرکت از نادانی به دانائی و بنابر این مانند هر حرکت دیگر نتیجهٔ تضاد است. اما شناخت در هر زمان مرز هائی دارد که از آنها نمی توان گذشت و این مرز ها را شرایط تاریخی زمان ایجاد می کند و این شرایط در درجهٔ اول معلول تکامل نیروهای تولیدی، ابزار و وسایل تحقیقات علمی و سطح دانش بشری است. بدون میکروسکوپ الکترونیک امکان نفوذ در اعماق ساختمان یاخته و هستهٔ آن وجود نداشت، بدون ماشین های محاسبهٔ سریع و دقیق، شناخت دقیق تر ماه یا سیارات دیگر و بدون تلسکوپ های بزرگ شناخت بیشتر و دقیق تر خورشید و خورشید های دیگر و کهکشان ها میسر نمی گردید وغیره وغیره. اما اگر شناخت در هر زمان محدویت هائی دارد در عوض استعداد و رسالت انسان در شناخت جهان هستی (انسان نه به معنی فرد، بلکه به معنای تمام بشریت در حال و آینده) در زمان و مکان، نامحدود است. بدین ترتیب شناخت در همان حال که محدود است نامحدود است. این تضاد محدود بودن و نامحدود بودن روند شناخت پیوسته حل می شود و از نو بر قرار می گردد و شناخت، بی پایان ادامه میابد چنانکه در طول تاریخ بشر ادامه یافته و سطح شناخت از جهان هستی را تا درجهٔ کنونی ارتقاء داده است.

پروسهٔ شناخت پیوسته جهات تازه ای از جهان هستی را بر انسان مکشوف می سازد، دستاورد های علمی گذشته را دقیق و دقیقتر می کند یا شناخت صحیح را به جای شناخت نادرست می گذارد و غیره. این تضاد دیالکتیکی شناخت در هیچ زمانی متوقف نمی گردد چون شناخت انسان هیچگاه از پای نمی افتد.

برای دیالکتیک مارکسیستی، تضاد، نیروی محرکه حرکت و تکامل است و چون حرکت و تکامل پایان نمی پذیرد بنابر این در هیچ زمانی تضاد به نهایت نمی رسد. جهان بینی مارکسیستی مبتنی بر دیالکتیک، جهان بینی تمام ادوار و ازمنه است و نه جهان بینی زمان حال. در دیالکتیک مارکسیستی هیچ گوشه ای را نمی یابید که در تناقض با گوشهٔ دیگر باشد. اما در جهان بینی توحیدی که دیالکتیک را می پذیرد و تضاد را نیروی محرک حرکت و تکامل میداند، جائی برای تضاد نیست «نه در طبیعت، نه در تاریخ، نه در جامعه و حتی نه در انسان»، چیزی که با واقعیت نمی خواند و هیچکس را متقاعد نمی کند. شاید در جهان بینی توحیدی تغییر و تکامل به انتهای خود میرسد و «کون و فساد» جای خود را به سکون و آرامش میدهد؟ ولی هواداران جهان بینی توحیدی خود به این سوال که چیزی جز وهم و پندار نیست پاسخ منفی میدهند. در آن زمان که جهان پر از عدل و داد می شود و گرگ و میش در کنار هم زیست می کنند و انسان ها همه چیز خود را برایگان دریافت میدارند روشن است که چرخ جهان هنوز در حرکت است و این حرکت بدون تضاد ادعای باطلی است. بدین ترتیب دکتر

شریعتی تکه پاره هائی از دیالکتیک به ویژه دیالکتیک مارکس را (در واقع مارکس و انگلس دیالکتیک هگل را زنده کردند و زنده نگاه داشتند) که حقیقت مسلمی است گرفته و به جهان بینی خود چسبانیده است.

دکتر شریعتی در کنار تضاد به برخی از مقولات فلسفۀ دیالکتیک نیز چنگ انداخته و آن ها را به شیوۀ خود که حاکی از عدم درک دیالکتیک است تفسیر کرده است. او برای آنکه رابطۀ متقابل و دیالکتیکی اشیاء و پدیده ها را نشان دهد چنین می نویسد:

«رابطۀ دیالکتیکی» چیست؟ رابطۀ دیالکتیکی این است که وقتی می گوئیم «من،» من انسان یا من دهقان از یک طرف کشاورزی می کند کشاورزی او را عوض می کند و کشاورز می کند... روحیه و تیپ اخلاق کشاورز را پیدا می کند. بنابر این ابزار تولید در او اثر گذاشته و او هم در ابزار تولید تاثیر گذاشته یعنی رابطۀ بین این دو تا، متقابل و دیالکتیکی است. پس ***من به عنوان انسان علت هستم*** *برای عوض کردن محیطم... یعنی اراده ام را تحمیل کردم و وارد قوانین مادی کردم، از طرفی او هم در من اثر گذاشته، پس من در همانحال که ماده را عوض می کنم یعنی من علتم و ماده معلول، یعنی من یک پدیده ام که در همانحال که علتم در همانحال معلولم»* [70]

دکتر شریعتی میخواهد «یک سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی» بدست دهد تا جوانان را در مبارزه با مارکسیسم مسلح گرداند. متاسفانه ایدئولوژی اسلامی او آنقدر درهم برهم و از هم گسیخته است که به جای نتیجۀ مطلوب تأثیر معکوس می بخشد. جملات بالا و ادامۀ آنها حاکی از سرگشتگی و ناروشنی در بارۀ رابطۀ دیالکتیکی علت و معلول است. از مستخرجۀ فوق دو درک متفاوت دست میدهد: نخست اینکه علت و معلول آنطور که منطق صوری مدعی است از یکدیگر جدا نمی باشند، نمی توان گفت یک علت فقط علت است و معلول نمیتواند باشد یا باالعکس، معلول نمی تواند علت قرار گیرد. اگر کلی بیان کنیم باید بگوئیم هر علتی معلول است و هر معلولی علت. این همان دیالکتیک است که دکتر شریعتی آن را به خیال خود علیه دیالکتیک مارکسیستی به کار می برد. وقتی صحبت از این است که کار تولیدی در همانحال که با دست انسان انجام می شود خود انسان را نیز تغییر میدهد یعنی معلول بر روی علت خود تاثیر میگذارد سخنی درست است و این هم عین مارکسیسم است. انسان در جریان تغییر طبیعت خود را نیز تغییر میدهد، می سازد، یا پیکر تراش که مجسمه ای را می تراشد در عین حال خود را نیز «میتراشد»، می سازد و تغییر میدهد. این یک درک از مستخرجۀ فوق است که درک صحیحی از رابطۀ علت و معلولی است. معذالک در خلال این سطور تعبیراتی به چشم می خورد که درک انسان را مشوب و مغشوش می گرداند. به این جمله توجه کنید:

«پس من در همانحال که ماده را عوض می کنم یعنی من علتم و ماده معلول (در واقع معلول ماده نیست، تغییر و عوض شدن ماده است- ف) و در همانحال که علت آن معلولم آن معلول علت من می شود»، یا اینکه «فردوسی علت شاهنامه است و در عین حال خودش معلول شاهنامه است.»

این درک تازه ای از رابطۀ «دیالکتیکی» علت و معلول است! در دیالکتیک مارکسیستی (یا هگلی) علت **الزاماً** معلول را به وجود می آورد ولی این رابطه هرگز برگشت ناپذیر نیست. به این معنی که معلول هرگز برای علت خود علت قرار نمی گیرد. مثلاً آذرخش معلول تخلیه بار الکتریکی است ولی علت تخلیه بار الکتریکی نیست، علت پیدایش روز و شب گردش وضعی زمین است اما عکس آن نادرست است، فتوسنتز در گیاهان سبز علت تبدیل انرژی نورانی خورشید به انرژی

70– («مذهب، تکامل، جهان بینی»، نشر پیام و خون، ص. 28)

شیمیایی است ولی انرژی شیمیایی علت فتوسنتز نیست. این مطلب آنقدر واضح است که نیازی به بیان ندارد. البته معلول **میتواند** در رابطهٔ دیگری به علت تبدیل شود، چنانکه آذرخش که خود معلول تخلیه بار الکتریکی است در صورتیکه به زمین فرود آید می تواند علت آتش سوزی شود یا انرژی شیمیائی حاصل از فتوسنتز علت بقای موجودات زنده گردد ولی در هر حال معلول نمی تواند برای علتی که خود زادهٔ آنست علت واقع شود. دکتر شریعتی این امر بدیهی را با جسارت شگرفی منکر می شود:

«این را «منطق ارسطوئی» که الان منطق اسلامی می گویند نمی تواند بفهمد. چون او می گوید: اگر علت است دیگر ***در همان رابطه*** *معلول نیست، معلول نیست مگر آنکه معلول علت دیگری باشد. اما من می گویم نه،* ***در همان رابطه*** *معلول است»*

سپس مثال شاهنامه را می آورد که فردوسی گویا معلول شاهنامه است! اگر فردوسی علت شاهنامه باشد، خود معلول شاهنامه نیست. شاهنامه علت شهرت و آوازهٔ بلند فردوسی است و نه خود فردوسی. **دیالکتیک بر آنست که علت و معلول دو حلقه از زنجیر رابطهٔ علیت اند که علت، حلقهٔ نخست و معلول، حلقهٔ بعدی است و در چهارچوب یک رابطهٔ علی مشخص، جای این دو عوض نمی شود، اما حلقه دوم (معلول) می تواند برای حلقهٔ دیگری نقش علت را بازی کند.**

در پاره ای موارد معلول همین که پدید آمد میتواند بر علت خود تاثیر ببخشد و علت بروز تغییراتی گردد مثلاً رشد نیروهای مولد علت پیشرفت علوم است اما پیشرفت علوم به نوبه خود موجب رشد نیروهای مولد است. این رابطهٔ *«پیشرفت نیرو های مولد علت پیشرفت علوم و پیشرفت علوم علت پیشرفت نیرو های مولد»* شاید در وهلهٔ اول بر صحت نظر دکتر شریعتی گواهی میدهد ولی روشن است که معلول که «پیشرفت علوم» است هر بار در رابطهٔ جدیدی با پیشرفت نیروهای مولد علت قرار می گیرد و نه در همان رابطهٔ قبل. بنابر این حکم که علت و معلول در یک رابطهٔ مشخص جای خود را عوض نمی کنند در تمام موارد صحیح است.

از همین دید خطا و اشتباه آمیز است که دکتر شریعتی به انتقاد از مارکس می پردازد، او بر آنست که:

«اگر به ماتریالیسم معتقد باشیم در آخر مجبوریم ایده و ماده را به یک چیز تحلیل کنیم یعنی «ایده» زائیدهٔ «ماده» است در حالیکه دیگر «ماده» زائیدهٔ «ایده» نیست،... پس در آنجا رابطه یکطرفه است... اسم این رابطه، رابطهٔ مکانیکی است... رابطهٔ دیالکتیکی نیست» [71]

و همین دید غلط است که به او این نتیجه را تلقین می کند که *«ماتریالیسم و دیالکتیک که بزرگترین معجزهٔ کارل مارکس است... با هم همساز نیست و نمی شود. برای اینکه دیالکتیک یعنی رابطهٔ متقابل بین دو پدیده، از آغاز هستی تا همیشه، وقتی قابل توجه است که ما اساساً برای عالم طبیعت دو منشاء و دو نیروی جدا از هم قائل شویم.»*

بدین ترتیب ماده و ایده دو نیروی جدا از هم! اند. اما چگونه میتوان ایده را از ماده (مغز انسان) جدا و مستقل دانست در حالیکه بدون مغز و فعالیت آن و نیز بدون دنیای مادی خارج، ایده و شعور زائیده نمی شود. نوزادی که کور و کر و لال، چشم بر جهان میگشاید (چنین نوزادانی در واقعیت نیز زاده می شوند) در صورتیکه آنها را به حال خود واگذارند شعور آنها در سطح بسیار پائین باقی می ماند و چنانچه به کمک پزشکی در ارگان های معیوب اندکی بهبودی حاصل گردد سطح شعور

---

[71]– (همانجا، ص. 27)

بتدریج ارتقاء خواهد یافت. چنانچه پوست بدن احساس خود را از دست بدهد انسان هیچ ایده ای از درد، از سختی و نرمی، صافی و زبری، گرمی و سردی و... نخواهد داشت. روشن است که ایده و شعور مستقل از مغز انسان (ماده) مفهومی ندارد واحساس واقعیت های عینی توسط اعضاء حواس نخستین گام در پیدایش افکار و تئوری ها و قوانین علمی است.

اگر ایده و شعور زائیدهٔ مغز (ماده) است، وجود آن جدا و مستقل از ماده نیست. اساساً چرا ایده و ماده را بر خلاف واقعیت و حقیقت دو نیروی جدا و منبعث از دو منشاء بدانیم؟ اصولاً آیا آنگونه که شریعتی مدعی است و ماتریالیسم مارکسیستی را به این مناسبت مکانیکی می خواند، ایده پس از آنکه زاده می شود بر روی محیط مادی تاثیر نمی بخشد؟ آیا ماتریالیسم مارکسیستی که در جهان هستی چیزی جز مادهٔ متحرک سراغ ندارد و ایده و شعور را زائیدهٔ ماده میداند بر آنست که میان ایده و ماده تاثیر متقابل نیست و ایده بر ماده تاثیر نمی گذارد؟ هر کس که اندکی با مارکسیسم آشنائی داشته باشد میداند که پاسخ این سوال منفی است.

دشمنان مارکسیسم نزدیک به یک قرن است که این اندیشهٔ غلط را می پراکنند که مارکسیسم گویا نقش افکار و ایدئولوژی را در جامعه و تکامل انسان نادیده می گیرد و آنها عمداً ماتریالیسم عامیانه و مکانیکی را به جای ماتریالیسم مارکس می گذارند. ماتریالیسم عامیانه که میتوان آن را ماتریالیسم (اقتصادی) نیز نامید اینطور میپندارد که افکار همه مستقیماً از اقتصاد یا از تکنیک یا حتی از شیوهٔ زندگی منشاء می گیرند و به همین جهت قادر نیست توضیح دهد که چرا و چگونه یک کارگر افکار بورژوائی در سر دارد و به شیوهٔ بورژوائی می اندیشید و یک بورژوا چرا و چگونه گاهی موضع طبقاتی خود را رها می کند و به موضع طبقاتی طبقهٔ دیگر می پیوندد. این دیدگاه عامیانه به ایده آلیست ها دستاویز میدهد که افکار را مستقل از جهان مادی بشمارند و رفتار و کردار انسان را فقط از آن نتیجه بگیرند.

منتقدین مارکسیسم در ایران هر آنچه را که علیه مارکس و مارکسیسم به کار می گیرند، از غرب گرفته اند. آنها خود نه از مارکسیسم درک درستی دارند تا بتوانند با شناخت موضوع به انتقاد از مارکسیسم بپردازند و نه مایه ای علمی و فلسفی که آنها را بر انتقاد از مارکسیسم قادر گرداند. این است که همان ترهات استثمارگران و ایدئولوگ های آنها را مو به مو بازگو می کنند.

برای اثبات این امر که مارکسیسم گویا به نقش افکار بی اعتنا است به نامه های انگلس در آستانهٔ درگذشت او استناد می جویند و اینگونه استنتاج می کنند که مارکس نقش تاثیر افکار را بر محیط اجتماعی در نیافت و انگلس هم فقط در پایان حیات خود به این اشتباه پی برد و بالاخره به این نتیجه می رسند که آن جهان بینی که به نقش افکار در اجتماع بی اعتنا می ماند در خور توجه نیست. متاسفانه به علت اختناق بی سابقه ای که در اجتماع ما حکمفرماست به نامه یا نامه های انگلس دسترسی نیست تا به آن مراجعه شود و عین آن از نظر خوانندگان بگذرد. تا آنجا که می توان از حافظه یاری گرفت در یکی از این نامه ها (نامه به بلوک) انگلس خاطر نشان می سازد که مارکس و او در آغاز تکیه را بر روی عامل اقتصادی گذاردند و در نتیجه از توجه به تاثیر افکار بر محیط اجتماعی (توجهی که سزاوار آنست) بازماندند و این امری ناگزیر بود، چون در آن زمان که مارکس و انگلس پایه های سوسیالیسم علمی را می گذاشتند در مسئلهٔ مربوط به تکامل جامعه، جهان بینی ایده آلیستی حکمفرما بود. فلاسفهٔ بورژوائی بر آن بودند که آنچه جامعه را به پیش و به سوی تکامل می برد، عقل و خرد، افکار و عقاید انسان ها و جنگ این افکار و عقاید علیه یکدیگر است. سوسیالیست های تخیلی نیز در چنین دامی گرفتار بودند. آنها برای نیل به سوسیالیسم میکوشیدند افکار سرمایه داران را تغییر داده و به راه سوسیالیسم بیاورند. برای در هم شکستن این درک ایده آلیستی تاریخ مارکس و انگلس میبایست قبل از هر چیز توجه خود را به عامل اقتصادی معطوف

می داشتند. اما این بدان معنی نبود و نیست که به تاثیر افکار و تئوری ها در تکامل جامعه کم بها میدادند تا چه رسد به این که آن را نادیده می گرفتند. [vii]

مارکس در همان آغاز فعالیت علمی اش در اثری که به «انتقاد از فلسفهٔ حقوق هگل» اختصاص داد، نوشت: ***«تئوری زمانیکه در توده ها نفوذ کند به نیروی مادی تبدیل می شود»*** آیا این حکم نشانهٔ تأثیر و اهمیت افکار در محیط اجتماعی نیست؟ مارکس و انگلس در 1848 مانیفست کمونیست را برشتهٔ تحریر در آوردند که پرولتاریا را با افکار علمی در زمینهٔ تکامل جامعهٔ بشر و به ویژه جامعهٔ سرمایه داری آشنا می کرد و موقعیت و رسالت پرولتاریا را در جامعه سرمایه داری به آنها می آموخت و بالاخره به مثابه تئوری پرولتاریا برای انقلاب سوسیالیستی، پرولتاریا را به تشکل و مبارزه علیه سرمایه داری بر می انگیخت. مگر جز این است که همین افکار، پرولتاریا را در سازمان های سیاسی گرد آورد و در 1871 به کمون پاریس انجامید و یا در 1917 به انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر منجر گردید؟ مگر می شود ادعا کرد که مارکس و انگلس افکار خود را در «مانیفست» انتشار دادند بدون آنکه به تأثیر آن در جامعه بیندیشد؟ مگر مارکس و انگلس خود این افکار را به مرحلهٔ عمل در نیاوردند و آنها را به نیروی مادی تبدیل نکردند؟

باز هم به این اندیشهٔ عمیق پایه گذاران مارکسیسم توجه کنید: ***«آزادی در شناخت ضرورت است»*** و آن به این معنی است که وقتی انسان به شناخت قوانین جهان هستی اعم از طبیعت یا جامعه دست می یابد میتواند بر نیرو های کور طبیعت و اجتماع غلبه کند و آنها را به خدمت خویش بگمارد. آیا مفهوم آن جز این است که قانون و تئوری که خود انعکاس روابط جهان عینی در مغز انسان است بر محیط اجتماعی خویش تأثیر میگذارد و آن را تغییر میدهد؟ مارکس می گوید: *«نخستین انسان هائی که خود را در دنیای حیوانات متمایز گردانیدند در کلیه جنبه های اساسی مانند حیوانات و به همان اندازه از آزادی بهره ای نداشتند. اما هر پیشرفت در فرهنگ گامی به سوی آزادی بود».* یعنی گامی به سوی تحولاتی در زندگی مادی جامعه که انسان را از تاثیر نیرو های طبیعت آزاد می گرداند. با این تفصیل آیا صحبت از اینکه مارکس و انگلس به تأثیر افکار و تئوری ها در تکامل اجتماع باور نداشتند سخنی بیهوده نیست؟

ارزش های اخلاقی

I

یکی از دلایل دکتر شریعتی در «رد» ماتریالیسم این است که بنابر ماتریالیسم جهان چیزی جز مادۀ متحرک نیست، که جهان «یک عنصر دارد و آن ماده است»، که «*جهان مخلوق یک ارادۀ آگاه و با شعور نیست، و همینکه ارادۀ آگاه و با شعور را از طبیعت حذف کنیم طبیعت و جهان لش بزرگ و پیچیده ای می شود که روح، شعور، درک، منطق، حساب و هدف ندارد و نمی فهمد.*»

در اینجا صحبت بر سر این نیست که طبیعت شعور، درک، منطق، حساب و هدف دارد، این بحثی است که جداگانه باید بدان پرداخت. اما نخستین نتیجۀ نامعقول و غیر قابل قبولی که از آن حاصل می آید این است که برای مکتب ماتریالیسم که جهان را ساخته و پرداختۀ اراده ای آگاه و با شعور نمی داند، طبیعت «لش مرده و پیچیده ای» است و حال آنکه برای مکاتب ایده آلیستی و مذاهب، طبیعت زنده است و در حرکت. چون اراده ای آگاه و با شعور آن را ساخته و شکل داده و به حرکت انداخته است. تو گوئی ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند برای آنکه من، «من انسان» آنها را زنده بدانم یا از آنها لش پیچیده ای بسازم، توگوئی سرشت جهان فرق می کند بر حسب اینکه من آن را مصنوع صانعی بدانم یا ازلی و ابدی بشناسم. منظومۀ شمسی میلیارد ها سال پیش از انسان شکل گرفته و در تغییر و حرکت است. آیا پیش از آنکه انسان در جهان پدید آید و در مورد جهان به داوری بنشیند منظومۀ شمسی لش پیچیده ای بوده است یا دستگاهی در گردش و متکامل؟ آیا واقعیت منظومۀ شمسی بر حسب مکاتب فلسفی دگرگون می شود، برای ماتریالیسم و ماتریالیست ها به صورت لش مرده ای در می آید و برای ایده آلیسم و ایده آلیست ها (که مذهب نوعی از آن است)، دستگاهی صاحب شعور و اراده و منطق؟ آیا همینکه من به ماتریالیسم گرویدم، برای من منظومۀ شمسی می خشکد و خورشید و سیارات از حرکت و گردش باز می مانند؟ در طبیعت قوانین کوری حکمفرمائی دارند. تمام کائنات بر طبق آنها در حرکت و گردش است و تغییر و تحول می یابد. صرفنظر از اینکه ما آن را آفریدۀ پروردگاری بدانیم یا ندانیم، صرفنظر از اینکه برای آن اراده و شعور و هدف بشناسیم یا نشناسیم، این واقعیتی است که انکار آن امکان پذیر نیست. دکتر شریعتی بر آنست که چنانچه طبیعت را آفریدۀ یک ارادۀ آگاه و با شعور ندانیم و چنانچه بپذیریم که طبیعت فاقد شعور و اراده، منطق و هدف است آنگاه جهان به هیچ و پوچ بدل می شود. برای او قابل قبول نیست که در جهان بی پایان فقط انسان از شعور و اراده و هدف برخوردار می باشد. این تصور که «*انسان تنها عنصری است که در این هیچستان پوچ و بی هدف و بی سر انجام به خود آگاهی رسیده است*» موجب پریشانی است و انسان را نسبت به کائنات بیگانه و غریب می سازد «*غریبی می شود که در کویر طبیعت پرتاب شده است*». دکتر شریعتی به این اندیشه که از مکتب اگزیستانسیالیسم گرفته، عمیقاً باور دارد و برای آنکه در دام اگزیستانسیالیسم نیفتد راه چاره ای را در این می بیند که شعور و اراده و حتی منطق و هدف را که از مختصات انسان است به طبیعت تعمیم دهد. تو گوئی اگر من، «من انسان» برای رفع پریشانی تصمیم گرفتم که کوه دماوند، این عروس زیبای فلات ایران، شعور و منطق دارد واقعاً هم دماوند شعور و منطق پیدا می کند، یا اگر بر آن شدم که کُرۀ ماه در گردش به دور زمین هدفی را دنبال می کند، این اندیشۀ من واقعیت از آب در می آید. البته برای رفع پریشانی، انسان می تواند به هر اندیشه ای توسل جوید ولی بدون شک آنچه که پوچ است همین اندیشه ها و همین شیوۀ تفکر غیر علمی است.

اگر بخواهیم حقیقت مطلب را ادا کنیم باید حکم دکتر شریعتی را وارونه کرد، این بی هدف بودنِ طبیعت نیست که مایه پریشانی است، بر عکس پریشانی خاطر انسان های مقهور و ضعیف و بازیچۀ دست نیرو های کور است که آنها را

وامیدارد به ارادۀ آگاه و با شعور و معتقد باشند و با دست انداختن به دامان او و حتی قربانی و نذر و نیاز و التماس و دعا پریشانی خاطر خود را تسکین دهند. این قهر طبیعت و اجتماع است که انسان را به اعتقاد به ارادۀ آگاه نیازمند می سازد.

انسانی که هر از چند گاه نیرو های مهار نشدۀ طبیعت بر او میتازند و او را بیچاره و درمانده می سازند، انسانی که در جامعه برای گذراندن زندگی به هر دری روی میاورد ولی با یک لگد به بیرون پرتاب می شود و در کار خود فرو میماند، آری این انسان از همه جا مانده و از همه جا رانده به دنبال نقطه اتکائی می گردد که او را از این همه بدبختی و بی عدالتی نجات دهد. نیاز انسان به ارادۀ آگاه از همین ضعف و در عین حال جهل و نادانی نسبت به نیروهای قهار طبیعت و اجتماع و چگونگی غلبه بر آنها سرچشمه می گیرد. دکتر شریعتی خود بار ها به این حقیقت اشاره کرده است:

«ای خداوند بزرگ**!** تو چه باشی، چه نباشی، من اکنون سخت به تو **نیازمندم**، تنها به این **نیازمندم که تو باشی!»** [۷۲]

و در جائی دیگر از همین نشریه:

«خدا از نظر انسان یک **احتیاج** شدید، هم فکری و هم عاطفی است» [۷۳]

و باز هم:

«یکی از **نیاز های** عاطفی بشر به «خدا» احساس یک قدرت مطلق، پناهگاه مطمئن و جهت و معنای مشخص و مقدسی است» [۷۴]

می بینید که در همه جا آفریدگار و ارادۀ آگاه ثمرۀ «احتیاج و نیازمندی» انسانِ درمانده است که با پناه بردن به او آلام خود را تسکین می بخشد. بی شک دکتر شریعتی انسان خدا پرستی است لکن خدا پرستی او مانع نمی شود که آنچه را که احساس می کند و حقیقت می داند بر زبان آورد و خشم و تکفیر روحانیت را به جان بخرد.

آخر چرا وجودِ انسانِ با شعور در یک جهان بی شعور باید موجب پریشانی گردد؟ چه می شود کرد اگر تکامل ماده طی صد ها ملیون سال به بغرنج ترین و پیچیده ترین صورت خود که مغز انسان باشد انجامیده است؟ این واقعیتی است و علوم مختلف هر کدام به شیوۀ خاص خود آن را به اثبات رسانیده اند. پریشانی در برابر واقعیت، واقعیت را تغییر نمی دهد. دکتر شریعتی پریشان است چون انسان آگاه در طبیعت نا آگاه غریب است، با طبیعت بیگانه است، با عالم تضاد دارد. اما در سراسر جهان مادی و از آنجمله جامعۀ انسانی، هیچ شیئی یا پدیده ای نیست که از تضاد مبری باشد، مگر حرکت و تکامل که خصوصیت اصلی جهان مادی است بدون تضاد ممکن است؟ مگر تضاد در درون حیوانات و نباتات نیست؟ مگر تضاد میان زنده و محیط زیست از بدیهیات نمی باشند؟ مگر زندگی خود تضاد نیست؟ مگر در جامعۀ انسانی تضاد در همه جا به چشم نمی خورد؟ اگر برداشتن خدا از طبیعت انسان را با طبیعت غریب و بیگانه می گرداند و با عالم در تضاد می گذارد، اعتقاد به وجود خداوند باید انسان را از غربت و بیگانگی برهاند و تضاد با طبیعت را به هم آهنگی تغییر دهد. آیا واقعاً چنین است؟ نه، به هیچوجه. مگر بنابر موحدین، دنیای زنده را اراده ای آگاه نیافریده است؟ پس چگونه است که در درون دنیای زنده این همه بیگانگی و تضاد موجود است؟ آیا گرگ که میش را میدرد نسبت به او بیگانه نیست؟ یا گاوی که علف را می چرد در تضاد با علف نیست؟ اینکه صاعقه ای از آسمان فرو می افتد و خرمنی را آتش می زند یا خانه ای را با سکنۀ آن می سوزاند

---

[72]- («جهان بینی توحیدی»، دفتر دوم، ص. 56)

[73]- (ص.58)

[74]- (ص. 59) (تکیه از من)

نشانهٔ هم آهنگی و یگانگی است؟ پس این همه تضاد و بیگانگی در آن از کجاست؟ میتوان به هزاران نمونهٔ دیگر اشاره کرد. می بینید که اعتقاد به وجود ارادهٔ آگاه در طبیعت نیز بیگانگی و تضاد را از بین نمی برد.

دکتر شریعتی خود بر آنست که جهان بدون تضاد مرده و بی جان است، حال چه می شود که به یک بار از تضادِ انسان با عالم، از بیگانگیِ انسان با طبیعت، پریشان خاطر است و برای رفع پریشانی به زور تخیل و بر خلاف تمام دستاورد های علمی انسان، به طبیعت، آگاهی، شعور یا منطق و هدف می بخشد تا تضاد انسان با طبیعت را حل کند و میان این دو هماهنگی بوجود آورد؟!!

این عدم هم آهنگی انسان آگاه با طبیعتِ ناآگاه نیست که دکتر را در پریشانی فرو می برد، این تضاد های جامعهٔ انسانی، انحطاط و بحران سرمایه داری در تمام زمینه ها است که نگرانی آور است. توجه کنید:

«چه چیز رهائی و آزادی انسان را پایمال می کند؟ ترس ها، دلبستگی ها، چشمداشت ها، لذت ها، هوس ها، حرص و آز ها،... محافظه کاری ها،... نوکرمابی ها، بردگی ها و بندگی ها، فریب ها، دروغ ها، مصلحت اندیشی ها، تقرب ها، توسل ها،... یعنی همهٔ این رشته های پلیدی که زندگی اجتماعی بر دست و پای روح شخصیت و انسانیت پیچیده است و هر روز بیشتر و سخت تر می گردد. زر اندوزی دیروز به صورت نظام وحشی و مهیب کاپیتالیسم امروز در آمده است. احتکار دیروز، امروز شکل خشن و جنایت آفرین «تراست و کارتل» گرفته... ملت ها برده می شوند، روح ها به عبودیت و تسلیم کشیده می شوند، انسانیت برده می شود، دیروز ارباب به هر حال یک انسان (فرد) بود، امروز دستگاه های عظیم فرهنگی، تبلیغاتی رژیم وحشی سرمایه داری و استثمار نهان و آشکار و بدتر از همه (که نجات از آن با عصیان هیچ اسپارتوکوسی میسر نیست) «ماشینیسم» و «بوروکراسی»... آنچه امروز تمدن بشریت را تهدید می کند، همین زنجیر های هر روز فشرده تر و هر روز بیشتری است که بر انسان می پیچید. انسان امروز کرم پیله ای است که به سرعت دارد در آنچه میسازد محبوس می گردد و خفگی و خفقان سرنوشت محتوم او است» [۷۵]

البته کسی که در اینهمه بدبینی، یأس و نومیدی دست و پا میزند و سرنوشت محتوم انسان را «خفگی و خفقان» میشمرد و نجات از آن را میسر نمی بیند راهی ندارد جز آنکه به «اراده ای آگاه» پناه ببرد و از او «افلاح» و رستگاری تمنا کند با آنکه خود سیاه بر روی سفید می نویسد که «امروز، دیروز همه وقت و همه جا ما و تاریخ هر دو شاهد جنایات و ددمنشی های انسانِ متدین، خداپرست و خدا ترس می باشیم» (همانجا، ص. 57) و جمهوری اسلامی چه شاهد گویائی بر این حقیقت و واقعیت است.

دکتر شریعتی به جای آنکه بیاید و ریشه های این جنایت ها و ددمنشی ها را که حتی انسان متدین و خدا پرست و خدا ترس نیز از ارتکاب آنها پروائی ندارد، راه صحیح و واقعی غلبه بر این «رشته های پلیدی» را بررسی کند و در آن گام بگذارد، از اینکار سر باز می زند و به خود این زحمت را روا نمی دارد و آنگاه به افکاری دست می زند که نه تنها او، بلکه هیچکس را در این مهم یاری نمی رساند. آیا پذیرفتن این اندیشه که جهان مانند انسان از شعور و اراده و منطق و هدف برخوردار است دردی از درد های واقعی انسان را دوا می کند؟ دکتر شریعتی به جای آنکه با توجه به واقعیات و با اتخاذ روش و راهی صحیح به عنوان یک انسان در حل تضاد های جامعه شرکت جوید، رفع پریشانی خود را در آن می بیند که بر خلاف واقعیت جهان را هم مانند انسان آگاه و منطقی بداند.

---

[75] – («جهان بینی توحیدی»، دفتر دوم، ص. 70 و 71)

این گفتهٔ سارتر (Sarte)که تا «خدا را از جهان بر داریم انسان در طبیعت و با طبیعت بیگانه می شود»، یا گفتهٔ هایدِگر(Heidegger) که «انسان غریبی می شود که در کویر طبیعت پرتاب شده است» دکتر شریعتی را سخت به هیجان آورده به طوری که بار ها آن را تکرار کرده و پایه استدلال خود را بر روی آن گذارده است، بدون آنکه به این افکار سارتر و هایدگر به دیدهٔ انتقادی و علمی بنگرد، بدون آنکه آن را با معیار حقیقت و علم محک بزند.

اعتقاد سارتر به بیگانگی انسان با طبیعت و غربت انسان در طبیعت، آنطور که دکتر شریعتی می پندارد به علت برداشتن خدا از طبیعت نیست، چون در میان اگزیستانسیالیست ها متفکرینی به آموزش مذهبی، به وجود خداوند معتقدند و می کوشند با توسل به مذهب جوانان را از «غربت» برهانند. مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم محصول ترس، بیکاری، گرسنگی و بی خانمانی جوانان است که از عواقب شوم دو جنگ جهانی قرن بیستم است. جوانانی که به علت نظام سرمایه داری به هر دری میزنند و جوابی نمی شنوند و ترس و یأس و نا امیدی بر وجودشان مستولی است، اندیشهٔ بیهودگی و پوچی زندگی تا اعماق وجود شان رسوخ می کند. اگزیستانسیالیسم مکتب بدبینی و ترس، فلسفهٔ نفی ارزش های انسانی است که از این واقعیت بر می خیزد و در چنین واقعیت اجتماعی به ویژه در میان جوانان شیوع می یابد و آنها را به سرخوردگی از جامعه، بی علاقگی به مبارزه، به هیپی گری و پناه بردن به مواد مخدر می کشاند.

برای آنکه خود را از اتهام «جوجه مارکسیست های معاصر» برهانم که *«به توجیه هر حرکت تاریخی که میخواهند دست بزنند، ژستی می گیرند و چند جمله ای هم که شده ولو آنکه هیچ اطلاعی نداشته باشند از اوضاع اقتصادی مقارن آن حرکت بحث می فرمایند»!*[۷۶] به نوشتهٔ یکی از سردمداران این مکتب اشاره میکنم که نه مارکسیست است و نه جوجه مارکسیست. بولنو (Bollnow)در اثر خود تحت عنوان «فلسفهٔ وجود» توضیح میدهد که *«اگزیستانسیالیسم در دوران یأس و نا امیدی پس از جنگ جهانی اول با تمام تشویش ها و دلهره هائی که به انسان روی آورد»* پدید آمد *«و اثرات همهٔ این تکان های تأثر انگیز را به طور روشن در خود انعکاس می دهد»*. «رونق جدیدِ»آن در سایه *«عواقب وخیم تر جنگ جهانی که سراسر زندگی ما را مورد هجوم قرار داده و سپس از هم گسیختگی کامل تاریخی تمام دنیای روانی ما»* بروز کرد. اگزیستانسیالیسم مکتب فلسفهٔ بورژوائی جوانان و انسان های از همه جا رانده و مانده است.

اگزیستانسیالیسم از مفهوم «اگزیستانس» (وجود) حرکت می کند و وجود همیشه وجود فرد است، فردی که با تجربهٔ شخصی خود شاهد آن است آن را تحمل می کند و از سر می گذراند. وجود اختصاص به انسان (فرد) دارد و هم اوست که در جریان زندگی آن را می سازد. بدین ترتیب فرد با تجربهٔ زندگی خود، که تفکر نیز در زمرهٔ آن است می تواند همه چیز را دریابد. برای اگزیستانسیالیست تنها چیزی که مفهوم و معنا دارد وجود است و آن هم وجود فرد، شخص «من» و در نتیجه همه چیز در او بر محور خود مرکز بینی می گردد. برای او چه فرق می کند که زمین به دور خورشید بگردد یا بالعکس، که زمان و مکان با سرعت و جرم تغییر می پذیرند یا نه. او را به علم ودانش نیازی نیست.

اگزیستانسیالیسم از «وجود» که پایه و اساس مکتب است تعریف دقیقی بدست نمی دهد. بنابر سارتر *«وجود چیزی نیست که بدان از دور اندیشید. وجود باید ناگهان تو را فراگیرد، در تو باقی بماند، بر قلب تو مانند حیوانی عظیم و بی حرکت به سختی سنگینی کند. وجود جز این نیست»*. نتیجه اینکه وجود را باید «با تجربهٔ وجودی» دریافت، تجربه ای که هر یک از بزرگان مکتب، آن را به نحوی توصیف کرده اند. برای هایدگر *«تجربهٔ وجودی به پیشواز مرگ رفتن است»*. سارتر آن را به

---

[76]– («جامعه و تاریخ»، از آیت الله مطهری، ص. 106)

صورت «استفراغ» می نمایاند و بولنو به صورت ترس، غربت، اضطراب و دلهره. مکتب اگزیستانسیالیسم در واقع مکتب ترس، دلهره، بی سر انجامی، پوچی و بیهودگی است و هر گونه موازین خلاف اخلاق و بی پرنسیپی را توجیه می کند.

روشن است که اگزیستانسیالیسم یکی از منحط ترین و ارتجاعی ترین مکاتب فلسفی بورژوائی است، فلسفهٔ بدبینی، یأس و پوچی، فلسفهٔ نفی همهٔ ارزش های انسانی است. جوانی که در دام آن می افتد تا سرحد زندگی حیوانی سقوط می کند. غربت و بیگانگی در ذات این فلسفه است اعم از اینکه برای طبیعت اراده، منطق و هدف قائل باشد یا نباشد. ماتریالیسم مارکسیست برای طبیعت اراده، منطق و هدف نمی شناسد، معذالک آموزش پوچی، یأس و بی سر انجامی نیست. نه تنها مانند اگزیستانسیالیسم ارزش های انسانی و اخلاقی را نفی نمی کند، بلکه به آنها عمیقاً ارج می گذارد. این حکم دکتر شریعتی که *«فلسفهٔ پوچی، فلسفهٔ یأس، فلسفهٔ بی معنی بودن هر کاری، فلسفهٔ مساوی بودن خوب و بد، فلسفهٔ به هم ریختن همهٔ ارزشها»* به علت برداشتن ارادهٔ آگاه از طبیعت است، یک حکم اگزیستانسیالیستی است که هیچ وجه مشترکی با ماتریالیسم و به ویژه ماتریالیسم مارکسیست ندارد.

ارزش های اخلاقی بر خاسته از اجتماع است

دکتر شریعتی آنجا که انسان را می ستاید، نه به انسان به مثابه یک وجود تاریخی می نگرد و نه او را در عرصهٔ اجتماع قرار می دهد. انسان او انسانی انتزاعی و منفرد است، انسانی است در عرصهٔ خیال با نیروئی پر توان و ارزش های انسانی عالی. او از شعور طوری سخن می گوید که گویا انسان از زمان پیدایش خود برخوردار از شعور به مفهوم امروزی آن بوده است.

«انسان دارای قدرت عجیبی است که بر هر قدرت مادی و بر همهٔ هستی برتری دارد و آن علم است، آگاهی به خود و به کائنات و اراده است و می بینیم که انسان با اراده، با تکنیک و با علم می تواند مسیر جغرافیائی را، شرایط اقلیمی را و همچنین قوانین گیاه شناسی و انسان شناسی را به نفع خود جابجا کند»[77]

در جای دیگر در مکارم و فضائل اخلاقی انسان داد سخن میدهد: *«این همه کرامت ها، قداست ها، زیبائی ها، ارزش ها، فضیلت ها و اعجاز ها که نه در طبیعت کور و بی شعور... بلکه در دماغ عقل و علم نیز نمی گنجد از کجا به درون آدمی ریخته شده است»*[78]

بدیهی است کسی که انسان را فقط در مقطع و ابعاد امروزی آن ببیند، کسی که به پیدایش و تکامل انسان که فاصلهٔ زمانی بیش از دو ملیون سال را در بر می گیرد بی اعتنا بماند، کسی که قدرت عظیم انسان کنونی را ببیند و به چگونگی کسب این قدرت نیندیشد، طبیعتاً انسان در نظر او به معجزه ای می ماند گواه بر وجود «ارادهٔ مطلق»، «عقل مطلق».

به علاوه دکتر شریعتی در دید خود از «انسان»، نه انسان واقعی آنگونه که در جامعهٔ کنونی به سر می برد، بلکه از انسان تجریدی که ساخته و پرداختهٔ خود او است سخن می راند. انسان گویا با اراده، با تکنیک و با علم می تواند مسیر جغرافیائی، شرایط اقلیمی و قوانین طبیعت را به نفع خودش جابجا کند.

اما در جامعهٔ متمدن امروزی هستند انسان هائی که در شرایط بشر اولیه و ماقبل تاریخ، زندگی می کنند، نه علم دارند، نه تکنیک و نه آگاهی و بنابر این مقهور قوانین طبیعت اند. آیا این انسان ها در زمرهٔ «انسان» دکتر شریعتی در نمی آیند؟ وقتی

[77]– («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص. 63)

[78]– (همانجا، ص. 107)

از مکارم و فضایل و ارزش های انسان سخن می رود، منظور کدام انسان است؟ همان انسان هائی که «امروز، دیروز، همه وقت و همه جا، ما و تاریخ هر دو شاهد جنایات، ددمنشی های» آنها می باشیم؟ اگر این همه کرامت و فضیلت و ارزش و اعجاز درون آدمی ریخته شده و انسان واقعاً از آنها برخوردار است، «*ترس ها، دلبستگی ها، لذت ها و هوس ها، حرص و آز ها، محافظه کاری ها، نوکرمابی ها، بندگی ها، فریب ها، دروغ ها، مصلحت اندیشی ها، تقرب ها، توسل*» یا به یک کلام این «رشته های پلیدی» از کجا به درون آدمی راه یافته و روح او را به پَستی و دنائت کشانیده است. کرامت، فضیلت و ارزش کجا و محافظه کاری و نوکرمابی و فریبکاری و مصلحت اندیشی کجا! این «قدرت عجیب و این علم» که انسان را «بر هر قدرت مادی و همهٔ هستی برتری» میدهد متاسفانه امروز و دیروز همه در اختیار انسان هائی است که از آن برای بردگی اکثریت انسان های روز زمین سوء استفاده می کنند. آیا منظور از «انسان» که از آن به مثابه معجزهٔ آفرینش یاد می شود، همین انسان های برخوردار از علم و قدرت اند که با علم و قدرت خود پا بر سر انسان های ضعیف و نادان می گذارند؟ از کجا است که «انسان» انسان است ولی از علم و قدرت مادی و معنوی بهره مند نیست؟ مطلق کردن انسان (به مثابه فرد انسانی) و انسان را مظهر قدرت شگرف و سجایای اخلاقی دانستن از واقعیت جامعه منشاء نمی گیرد و محصول خیالبافی است. بدیهی است از انسانی که مظهر قدرت مادی است، آن هم قدرت بی پایان قرن بیستم، از انسانی که مظهر این همه سجایای اخلاقی است تا این اندیشه که چنین وجودی بارقه ای از عالم بالاست، تنها یک گام است که میتوان آن را به سهولت برداشت. سخن از انسان در ورای اجتماع سخن بیهوده است و در اجتماع سخن از انسان به طور مطلق بدون توجه به وضعیت و موقعیت اجتماعی آنها نادرست است. مارکسیسم حق دارد وقتی جامعه را به طبقات و اقشار طبقاتی تقسیم می کند. آنچه که امروز به چشم می خورد انسان مطلق با آن خصوصیات خیالبافانه نیست، انسان طبقاتی است، انسانی که بر حسب تعلق طبقاتی یا قدرت، علم و تکنیک را قبضه کرده و بر طبیعت و جامعه فرمان می راند و یا ضعیف و زبون در دست طبیعت و انسان های عالِم و قدرتمند، مقهور و منکوب است.

البته در تاریخ بشر دورانی وجود داشته است که در آن انسان ها (همهٔ انسان ها) با هم و تا آنجا که در قدرت داشته اند در پی مهار کردن نیروهای طبیعت برای رفع نیازمندی های خود بوده اند. بدون شک در آینده نیز دورانی فرا خواهد رسید که در آن انسان ها (همهٔ انسان ها)، رسته از تضاد های طبقاتی، آن قدرت عجیب را که علم نام دارد برای غلبه بر نیروهای کور طبیعت و اجتماع به کار خواهند گرفت. اما در جامعهٔ امروزی نمی توان از انسان در ورای تعلق طبقاتی، از قدرت شگرف و مکارم اخلاقی انسان بدون توجه به خصلت طبقاتی سخن گفت. اگر واقعاً انسانی می خواهیم (انسانی به معنی نوع بشر صرفنظر از جنس، نژاد و ملیت) که هم دارای قدرت مادی روز افزون باشد و هم دارای فضایل اخلاقی، ناگزیر باید برای بر انداختن وضع موجود جامعه، برای بیرون کشیدن قدرت مادی از دست مشتی جنایتکار و ددمنش برای سپردن امور جامعه بدست کارگران و رنجبران یعنی بدست آن طبقات محرومی که مظهر دشمنی با استثمار و استعمار و ستمگری اند دست به کار شد. این مهم با «تزکیهٔ نفس» با عبادت بدرگاه خداوند و مساعی دیگر از این قبیل به موفقیت نخواهد انجامید. حکومت اسلامی در ایران که کوشید دستورات آفریدگار و پیامبر او را پیاده کند، یکی از فاسدترین، جنایت پیشه ترین، مخرب ترین و... حکومتی از آب در آمد که تاریخ بشر به خود دیده است. برای ایجاد جامعه ای نوین، جامعه ای که در آن انسان حاکم بر سرنوشت خود باشد، از آزادی کامل (آزادی از یوغ طبیعت و اجتماع) برخوردار گردد و راه را به سوی ترقی و تعالی مادی و معنوی بگشاید ناگزیر باید به راهی رفت که مارکسیسم نشان میدهد، راهی مبتنی بر استفاده از قوانین تکامل جامعه، راهی متکی بر یگانه طبقهٔ انقلابی دوران ما، طبقهٔ کارگر، که خواه ناخواه، چه استثمارگران و ستمگران را خوش آید یا نیاید،

طبقۀ آینده است، طبقۀ سازنده است، طبقه ای است که جز با دست توانای او ساختمان چنین جامعه ای امکان پذیر نیست. کمونیسم یگانه راه رهائی بشریت از قیود طبیعی و اجتماعی است. کمونیست ها با ایمان و با صداقت به این راه می روند و به نتیجۀ نهائی آن ایمان کامل دارند. منبع الهام کمونیست ها، منبع ارزش های اخلاقی آنها، در ایمان به همین ایده آل است. دکتر شریعتی بر آنست که کمونیست ها ارزش های اخلاقی خود را از مذهب گرفته اند. چه اشتباه بزرگی! مذهب ارزش های اخلاقی نمی آفریند. آنجا که پای زور و زر به میان می آید خداوند، پیامبر و احکام الهی فراموش می شوند. به ویژه که پای «شفاعت»، «عبادت استیجاری» و ترفند های دیگر در میان است. شیعۀ زرمند و زورمند می تواند همۀ گناهان و معاصی صغیره و کبیره را مرتکب شود و امید و شاید هم یقین به بخشایش پروردگار داشته باشد که یتبدل السیئات بالحسنات! این واقعیت است که در برابر چشم همگان است. آیا این است آن ارزش های اخلاقی که مذهب به پیروان خود اعطا می کند و گویا کمونیست ها از آن اخذ کرده اند؟

از این گذشته میان مبارزۀ مومنین مسلمان علیه نظام مبتنی بر ستمگری و فساد که حتی به قیمت جان آنها نیز تمام میشود با مبارزه و ایثارگری کمونیست ها یک تفاوت ماهوی هست و این تفاوت خود ارزش است که پیروان مذهب فاقد آنند. مبارز مسلمان، مبارزه با «طاغوت» را کاری نیک میداند و به آن دست می زند برای آنکه معتقد است که در جهان حساب و کتابی در کار است و مکافات و پاداشی. کسی که در دنیا ثواب کند در روز معاد پاداش می گیرد و به بهشت میرود و در کنار انبیاء و اولیاء می نشیند، گناهکار بر عکس جایش در جهنم است و شاید در درکات و اسفل السافلین. او فصل مشبعی در بارۀ بهشت و حوریان و غلمان های آن در کتاب آسمانی خوانده است، او می داند که در های بهشت بروی شهید باز است. بهشتی که سوره «الواقعه» در وصف آن آمده است. ایثارگری مومنِ مسلمان در مبارزه، به خاطر حساب و کتاب است، بخاطر پاداشی است که پس از مرگ دریافت می کند، اما کمونیست نه به آخرتی معتقد است و نه به معادی، نه به بهشتی و نه به نعمات و لذات جسمی آن. کمونیست در مبارزۀ خود، در محرومیت های فراوانی که در این مبارزه تحمل می کند، فقط به یک چیز می اندیشد و آن انسان زحمتکش است، انسان تحقیر شده و تحت ستم و استثمار. کمونیست می رزمد فقط به خاطر آنکه این انسان از وضع فلاکت بار کنونی برهد، آینده ای آزاد، تابناک، و سعادتمند داشته باشد. کمونیست در انجام این امر چشمداشتی از کسی ندارد، در انتظار پاداش نیست. او مبارزه را وظیفۀ خود می سازد، وظیفه ای در قبال توده های زحمتکش. آیا این یک ارزش نیست، ارزشی که بر همۀ ارزش ها برتری دارد، ارزشی نیست که ارزش های اخلاقی دیگر از آن بر میخیزند؟

تضاد در مارکسیسم یا در ایدئولوژی توحیدی؟

دکتر شریعتی که پیوسته در تلاش یافتن تضاد در مارکسیسم است خیال می کند آن را از زبان یکی از کمونیست های با ارزش یافته است و پیروزمندانه با تفرعن آن را چند بار تکرار کرده است:

«این مسئله را من هر جا مطرح میکنم این مارکسیست ها چون سواد کمی دارند و خیلی هم اطلاع ندارند خیال می کنند اصلاً من این مسئله را مطرح کردم و همین جوری جواب مرا می دهند و در صورتیکه تضاد را خود آنها فهمیده اند.

«ژرژ پولیتسر» اینجوری حلش کرده (ببینید چقدر مضحک است! معلوم می شود تضاد را حس کرده...) می گوید: ***«ما در فلسفه ماتریالیست هستیم اما در اخلاق ایده آلیست».*** *این همان است که من به آن می گویم تضاد»*[79]

اگر سواد مارکسیست ها کم است! دکتر شریعتی خود که سوادش زیاد بود می بایست این مسئله را حل می کرد. چون روشن است که ژرژ پولیتسر که فلسفهٔ مارکسیست را خوب می شناسد هرگز این سخن از زبان او بیرون نمی جهد که کمونیست ها در فلسفه از ماتریالیسم پیروی می کنند و در اخلاق از ایده آلیسم. اگر کینه به مارکسیسم ذهن او را کور نکرده بود و در معنی، مفاهیم و کلمات اندکی غور می کرد بیهوده به ژرژ پولیستر نمی تاخت و بی سوادی خود را در زمینهٔ مارکسیسم و به طور کلی مسائل فلسفهٔ مارکسیستی به حساب او و کمونیست ها نمی گذاشت.

ماتریالیسم ـ که پیروان آن را «ماتریالیست» می نامند ـ یک مکتب فلسفی است که ماده را مقدم بر شعور و شعور را انعکاس واقعیت خارج در مغز انسان میداند. ایده آلیسم ـ که پیروان آن را ایده آلیست می خوانند ـ آن مکتبی است که بنابر آن شعور بر ماده مقدم و ماده ساخته و پرداختهٔ ایده است. اگر از دیدگاه فلسفی به موضوع بنگریم «ماتریالیست» و «ایده آلیست» با یکدیگر در تضادند. نمی توان در عین حال هم ماتریالیست بود و هم ایده آلیست، هم ماده را بر ایده مقدم شمرد و هم ایده را بر ماده. دکتر شریعتی کلمهٔ ایده آلیست را به معنی فلسفی آن گرفته و به خیال خود تضادی برای کمونیست ها تراشیده است. اما در زبان فرانسه واژهٔ «ایده آلیست» تنها به پیروان ایده آلیسم اطلاق نمی شود بلکه به معنی داشتن ایده آل نیز می باشد. ایده آلیست کسی را نیز می گویند که دارای ایده آلی است و ژرژ پولیتسر واژهٔ «ایده آلیست» را در گفتهٔ خود به همین معنی به کار گرفته است. کمونیست ها هم دارای ایده آلی می باشند که زائیدهٔ مکتب فلسفی آنها، فلسفهٔ مارکسیست است و آن ایده آل جامعهٔ سوسیالیستی و کمونیستی است، جامعه ای که پایه آن در جامعهٔ سرمایه داری ریخته شده و مبارزهٔ کمونیست ها به خاطر تحقق آنست.

دکتر شریعتی نه تنها در یافتن این تضاد بلکه در مسئلهٔ ارزش های اخلاقی انسان که صفحات بسیاری را با بیان و قلم شیوای خود سیاه کرده است در عالم تخیلات است. او هم انسان را در ورای جامعه می نگرد و هم ارزش های اخلاقی را جاودانی و خدائی می پندارد، در نتیجه میان ارزش های اخلاقی او و واقعیت اعمال انسان ها شکافی عمیق بوجود میاید که نه خود او و نه هیچکس دیگر نمی تواند آن را پُر کند. اگر کمونیست ها با داشتن ایده آلی به نهایت درجهٔ انسانی، با مکتب فلسفی خود در تضاد نمی افتند دکتر شریعتی با ارزش های جاودانی خود با واقعیت موجود در جامعه که با قلم خود رقم می زند بدون آنکه خود متوجه باشد، در تضاد فرو می رود. واقعاً انسان در شگفت می ماند که چگونه دکتر شریعتی این اندازه مطلب متضاد را به هم می بافد و به این فکر نمی افتد که لااقل حسابی به خودش پس بدهد. او در یکجا با شکوه و طنطنهٔ خاص می نویسد: ***«این همه کرامت ها، زیبائی ها، قداست ها، ارزش ها، فضیلت ها و اعجاز هائی... از کجا بدرون آدمی ریخته شده است؟»*** و بدین سان آدمی صرف نظر از شخصیت او مظهر صفات عالیه و ارزش های اخلاقی است که از منبع الهی در درون او ریخته شده است. اما همین «آدمی» چند صفحهٔ بعد مظهر رذایل اخلاقی، مظهر پستی و دنائت و فرومایگی از آب در میاید:

79– («مذهب، تکامل و جهان بینی»، ص. 24)

*«عکس این تناقض (منظور «تضاد» ژرژ پولیستر است) را نیز در رفتار انبوه کثیری از تیپ های سنتی مذهبی و روحانیون رسمی و ارتجاعی می بینیم، کسانی که در «**فلسفه و جهان بینی ایده آلیست اند و در عمل و اخلاق ماتریالیست.**»*

«همه روز چون ددان بر سر مردار زندگی فردی، بر روی هم چنگال می کشند و همه شب را به بیزاری از «جیفهٔ دنیا» و بد گوئی از دنیا پرستانی که خدا و فردا را از یاد برده اند صبح می کنند! و روحانیت وابسته به این طبقه نیز در گیشهٔ منبر و محراب «دین» را به «دینار» شنشر می کند و از احتکار و بهره کشی و زمین خواری و دوز و کلک های کثیف بازاری و بازی های جادوئی و چشم بندی های رایج سرمایه داری و سفته بازی و واسطه کاری و سهام فروشی و دست گردانی و هزار ها تردستی انگل هائی که خون تولید کننده و مصرف کننده را می مکند و رنج نمی برند و گنج می نهند، فقط پولشان است که در این روسپی خانهٔ سرمایه داری بچه می کند و زرنگی های ابلیسی و حیله های دزدانه شان که جیب ها را می زند و همدستی و همداستانیشان با زور که برایشان زر میزاید و دلالی شان برای استعمار بیگانه که استثمار خودیشان را تأمین می کند و مالی را که این چنینی عمری انباشته اند در پالیشگاه امام با گرفتن سهمی «صاف» می کنند و با دادن رسید و وجوهی به نام مالیات شرعی و مالکیت، در آمد سرمایه دار و زمینه دار را به نام شرع به ثلث می دهند و از جانب خدا امضاء می کنند و شیوهٔ کارشان را نیز به نام مسیح یا الله توجیه می نمایند» [۸۰]

و چند صفحهٔ بعد چنین ادامه میدهد:

«همچون خدا پرستانی که به اصالت ایمان معتقدند و جز خدا و صفات خدائی و آنچه روی در خدا دارد و در طریق خدا سیر می کند، همه چیز را بی معنی و بی ارزش و پَست و پلید می شمارند و اقتصاد را دنیا تلقی می کنند لذت را گناه و ثروت را تباه و سود را زیان و تلاش مادی را خسران و جهان را رباط و عمر را فرصت عمل صالح و زندگی را صحنهٔ آزمایش و میدان کسب ارزش های اخلاقی خدائی و تصفیه تعالی وجودی و اخلاق را طرد زندگی مادی و لذت پرستی غریزی و منعفت جوئی اقتصادی و نفی مصرف پرستی و تجمل و خودنمائی و برتری جوئی فردی و نژادی و طبقاتی و پرهیز از استکبار و استبداد و استثمار و استبعاد خلق خدا.... و حتی سود بردن از سرمایه را (و نه کار را) جنگ با خدا تلقی می کنند... خود را در هر دم و هر قدم... در برابر خدای زنده و آگاه و حاکم مطلق مسئول می یابند و معتقدند که هر عملشان در «نامهٔ اعمالشان» ثبت می شود و باید پاسخ گویند و پایان زندگیشان مرگ و نیستی نیست که حضور در برابر میزان عدل خدائی است... با اینهمه همچون یک مادی که نه خدا را باور دارد، نه فردا را پیش بینی می کند، نه به حساب و کتابی در این عالم معتقد است و نه رسالت و مسئولیتی برای انسان قائل است، لاابالی است و بی درد و بی مسئولیت و تا خرخره در دنیا غرق است و به جز صدای سخن پول یادگاری در این گنبد دوار خوشتر نمی بیند، سه پایه زندگیش بر سر مغرور است و شکمی پُر و زیر شکمی بیقرار، بر دین موسی است، فرعون وار تکیه بر زور دارد و قارون وار بر گنج زر خفته است و تا سِر خدا را کلاه بگذارد، به بلعم با عور سهمی می دهد تا سحرهٔ فرعون برایش کلاهی ببافد و شراب را بنوشد به نیت شربت و...» [۸۱]

آخر کرامت و زیبائی و ارزش کجا و این همه دنائت و پستی و فرومایگی کجا! آدمی اینست یا آن؟

---

[80]- («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص. 134 و 135)

[81]- (همانجا، ص. 138 و 139)

روشن است که سودجوئی و زورگوئی، خدا و مذهب نمی شناسد، به موازین اخلاقی و اصول اخلاقی آن وقعی نمی گذارد. برای زر و زور اخلاقیات آن اصولی است که امکان می دهد زور، مستدام بماند و زر از زادن باز نایستد. سودجوئی و قدرت خود سرچشمهٔ همهٔ قبایح اخلاقی است، مذهب با اصول و موازین اخلاقیش، با بهشت و دوزخش، با پاداش و مکافاتش در برابر آن مانعی نمی تراشد. سودجو و زورگو طالب ربودن دسترنج انسان های دیگر است، در دزدی و رشوه گیری بی قرار است، ثروت می اندوزد و با پول و زور همه چیز را از آنِ خود می سازد. در نظر او ارزش های اخلاقی باید چنان باشند که وضع او و ثروت او را توجیه و حفظ کنند. اما آیا تودهٔ رنجبر که دسترنج او ربوده می شود، نوامیس او برباد می رود، زندگی او و خانواده اش دستخوش هوی و هوس است یا دستخوش فلاکت هائی که سودجوئی و قدرت طلبی میافرینند، میتواند همان ارزش های اخلاقی بورژوائی مانند «برابری»، «برادری» و «آزادی» و «عدالت» و نظائر اینها که به حفظ و تحکیم نظام استثماری یاری می رساند تن در دهد؟ جواب این سوال برای هیچ فردی که در اندیشهٔ انسان زحمتکش باشد مثبت نتواند بود. همه کس میداند که برابری و برادری در نظام بورژوائی فریبی بیش نیست. یک سرمایه دار با یک کارگر نه برابر است و نه برادر. عدالت بورژوائی چیزی جز ستم بر توده های مردم نیست، آزادی ،کلمه ای تو خالی است، آزادی برای ثروتمندان و زورمندان است، آزادی استثمار، ستمگری و زر اندوزی است و اطاعت بورژوائی تن دادن به استثمار هر چه بیشتر است، راستگوئی لو دادن مبارزان انقلابی است وغیره. همینطور ارزش های اخلاقی برای یک برده و برده دار، برای یک فئودال و رعیت نمی تواند یکسان باشد. اگر کلی تر صحبت کنیم، در جامعه ای که به طبقات آنتاگونیست تقسیم شده هیچ اصول اخلاقی واحدی یافت نمی شود که برای تمام اعضاء جامعه یکسان و یکنواخت باشد و آنها را یکسان موظف و مسئول بشناسد. آیا تجربه و پراتیک روزانه صحت این حکم ماتریالیسم مارکسیست را نشان نمی دهد که اخلاقیات در جامعهٔ طبقاتی ناگزیر دارای خصلت طبقاتی و هیچ اصول اخلاقی جاودانی و لایتغیر وجود ندارد؟ بر اساس اصول اخلاق بورژوائی سلب مالکیت خصوصی از وسائل تولید بدست خلق زحمتکش غیر اخلاقی است. اما از دیدگاه طبقهٔ کارگر بیرون کشیدن وسایل تولید از چنگ بورژوازی و سپردن آن به دست رنجبران دارای ارزش اخلاقی فوق العاده است چون فقط از این طریق میتوان به استثمار توده های زحمتکش که آنها را در موضع اجتماعی پائین تر و حقیرتر قرار میدهد، پایان بخشید. مبارزهٔ طبقهٔ کارگر در سراسر جهان به خاطر محو استثمار، ارزش های انسانی و اخلاقی واقعی، ارزش هائی را که از انسان (همهٔ انسان ها) انسان واقعی میسازد، حاکم می گرداند. فقط نظام سوسیالیستی و کمونیستی است که همهٔ انسان ها را از هر جنس، نژاد و ملیتی که باشند از استثمار، ستم طبقاتی و ملی می رهاند و با آزاد کردن آنها از قیود طبیعت و اجتماع، جامعه را به سوی سعات و کمال پیش می راند، فقط در این نظام است که برادری، برابری، عدالت، آزادی، علو مقام انسان وغیره معنای واقعی خود را می یابند، فقط در این نظام است که کار (این سرمایه و ارزش جاودانی) مقام والای خود را به دست میاورد، فقط در این نظام است که دیگر اثری از «رشته های پلیدی» و پلیدی ها که دکتر شریعتی از آن یاد می کند بر جای نخواهد ماند. کمونیست ها و طبقهٔ کارگر به خاطر چنین ایده آلی می رزمند، ارزش های اخلاقی آنها، همبستگی طبقاتی، همکاری، فعالیت و کار خستگی ناپذیر، عصیان، فداکاری، تهور و جسارت، ایثار و جانبازی، تحمل آلام و محرومیت ها، استقامت در مبارزه و... همه و همه از این ایده آلِ والا سرچشمه می گیرد. آیا باز هم مانند دکتر شریعتی می توان ادعا کرد که ارزش های اخلاقی کمونیست ها از جهان بینی ماتریالیستی آنها بیرون نمی آید؟ آیا این ادعای دکتر شریعتی پوچ و بیهوده نیست که کمونیست ها ارزش های اخلاقی خود را از مذهب گرفته اند، همان مذهبی که او صفحات زیادی را در رذایل اخلاقی پیروان آن سیاه کرده است؟ شاید تئوری سوسیالیسم علمی از واقعیت مادی جامعهٔ کنونی یعنی نظام سرمایه داری بر می خیزد و

امکان واقعی گذار از این نظام به نظام سوسیالیستی را ضروری میگرداند. این گذار در تضاد با قوانین تکامل جامعه نیست در انطباق کامل با آنها است. پایه های گذار به جامعۀ سوسیالیستی ـ جامعه ای که در آن مالکیت خصوصی بر وسایل تولید، این سرچشمۀ استثمار و استعمار و انحطاط همۀ ارزش های انسانی، به مالکیت عمومی توده های زحمتکش در می آید ـ در جامعۀ کنونی جهانی یعنی نظام سرمایه داری گذاشته شده است. این پایه ها کدامند؟

نخست اینکه سرمایه داری یک مرحلۀ تاریخی از تاریخ جامعۀ بشری است، مرحلۀ تاریخی بدین معنی که نظام سرمایه داری همانگونه که آغازی داشته ناچار پایانی هم خواهد داشت و ناگزیر جای خود را به یک نظام تکامل یافته تری باید بدهد و خواهد داد.

دوم اینکه در درون سرمایه داری تضاد هائی هست که به آن جهت تکامل معینی می دهد و فرجام این تکامل جز سوسیالیسم نمی تواند باشد و

بالاخره اینکه در نظام سرمایه داری، طبقۀ کارگر پدید میاید که وضع مادی و معنوی آن، چنان تحمل ناپذیر است که ناگزیر علیه بورژوازی مبارزه را آغاز می کند و برای رهائی از استثمار و همۀ معایب دیگر سرمایه داری هدف های سیاسی در برابر خود میگذارد و سازمان میگیرد. همین به او امکان میدهد که در اتحاد با دیگر استثمار شوندگان، با انقلاب سوسیالیستی مالکیت خصوصی بر وسایل تولید را بر اندازد و مالکیت عمومی را به جای آن بنشاند و خود با تصرف قدرت سیاسی ادارۀ امور جامعه را به دست گیرد و جامعه را به سوی جامعۀ بی طبقه، به سوی کمونیسم پیش بَرَد.

آیا این سه پایه تحول جامعۀ سرمایه داری واقعیت عینی نیست؟ آیا واقعیت تاریخی سرمایه داری مورد تردید است؟ مگر ممکن است سرمایه داری جاودانی باشد و نظام تازه ای جای آن را نگیرد؟ آیا وجود طبقۀ کارگر و مبارزۀ او با بورژوازی در جامعۀ سرمایه داری به چشم نمی خورد؟ آیا جزء این است که طبقۀ کارگر برای رهائی از استثمار که ثمرۀ تلخ مالکیت خصوصی بر وسایل تولید است، چاره دیگری جز پایان دادن به این نوع مالکیت ندارد؟

بدینسان سوسیالیسم و کمونیسم جامعه ای رویائی و تخیلی نیست که مبارزه به خاطر آن سرابی بیش نباشد، نظامی است که از طریق مبارزۀ طبقۀ کارگر و متحدین او ضرورتاً بوجود خواهد آمد. سوسیالیسم علمی چنانکه مشاهده می شود نتیجۀ تراوش فلسفۀ مارکسیست است. مارکس تنها به تشریح جامعۀ سرمایه داری و یافتن قوانین و جهت تکامل آن قناعت نمی ورزد، بلکه پایه های مادی تحول این جامعه را نشان میدهد. مارکس نشان میدهد که چگونه میتوان انسان را ـ همۀ انسان ها راـ از نظام سرمایه داری و عوارض شوم و پلید آن، که گریبانگیر همۀ انسان های محروم جامعه است، رهانید، نشان میدهد که چگونه رهائی از طریق مبارزۀ سرسخت، پی گیر و آشتی ناپذیر امکان پذیر است. مارکسیسم به شما می گوید که راه نیل به موفقیت راه راست نیست، جنگ طبقاتی پرولتاریا علیه بورژوازی مانند هر جنگ متضمن پیروزی ها و شکست ها، پیشروی ها و عقب نشینی ها است ولی پیروزی نهائی، قطعی و ناگزیر است و ناگزیری پیروزی از خود جامعه و قوانین تکامل آن بیرون می آید. کمونیستِ که به سوسیالیسم علمی ایمان دارد همه چیز خود را در این مبارزه فدا می کند،... فدا می کند فقط به خاطر انسان محروم، به خاطر ارزش های انسانی سوسیالیسم، بدون آنکه از کسی چشم داشت یا توقع پاداشی داشته باشد.

مسلمان کار نیکو را به خاطر گرفتن پاداش ولو در «آن دنیا» انجام میدهد. برای مومنِ مسلمان پاداش انگیزۀ اعمال و حتی شهادت او است. دکتر شریعتی متعجب است که چگونه کسی بدون انتظار پاداش به کار عظیمی دست میزند که ممکن است به مرگ او پایان پذیرد. از او و همکیشان او جز این انتظاری هم نمی رود. اما کمونیست، خودبین و خودپرست نیست.

او نمی رزمد برای آنکه سودی عاید شخص او شود یا پاداشی ببیند. او به خاطر آزادی و سعادت انسان، انسان زحمتکش، مبارزه می کند و بیمی ندارد که قبل از نیل به هدف، مرگ گریبان او را بگیرد یا جان خود را بر سر این راه بگذارد. انتظار سود، پاداش ولو در «سرای دیگر» از خصال بورژوازی و خرده بورژوازی است. کمونیست واقعی از چنین خصالی مبری است. نگاهی به جنبش کمونیستی جهان از آغاز پیدایش آن تاکنون بیندازید و ببینید چه انسان های پر ارزشی حتی یکدم از مبارزه نایستادند، حماسه آفریدند و شاهین پیروزی را هم در آغوش نگرفتند.

اما آنکه فقط به خود می اندیشد و در لجن زارِ خود پرستی و اندیویدوآلیسم فرو رفته است قادر نیست به کاری تن در دهد ـ ولو کاری بی ضرر و بی خطر ـ که فایده ای از آن عاید خود او نگردد. او همه چیز را، هر عملی و هر اقدامی را با معیار شخص خویش می سنجد و اگر آن اقدام متضمن سودی، فایده ای برای او نباشد به آن دست نمی زند. برای او فرق نمی کند که انسان های دیگر در چه موقعیت و وضعی قرار دارند. او به آلام و درد های دیگران توجه ندارد فقط خود را می بیند و بس. فقط خود را می خواهد و بس و به همین جهت چنانچه در مبارزه احتمال نتیجه ای نباشد عقب می زند. چنین فردی نه مبارز است و نه قادر است مبارزه را ادامه دهد. او برای تأمین منافع خود همیشه همرنگ محیط اجتماعی می شود. امروز در جمهوری اسلامی با تظاهر به اسلام و رها کردن ریش، مقامی هرچه بالاتر برای خود دست و پا میشود و در ظاهری طاغوتی باز هم بدنبال کسب مال و مقام و قدرت است.

مارکسیسم به کمونیست ها می آموزد که هرگز از مبارزه با خودپرستی باز نایستند، نه تنها در درون خویش جائی برای آن باز نگذارند بلکه بکوشند شعله های این مبارزه را در درون دیگران نیز برافروزند.

مارکسیسم می آموزد که هیچ مبارزه ای، هیچ کوششی در راه آرمان به هدر نمی رود. مبارزهٔ هر کمونیست ذره ای است که در پیروزی نهائی جای خود را دارد و دریای پیروزی از همین قطرات ناچیز مبارزه پدید می آید. مبارزهٔ کمونیستی کار قهرمانان نیست، کار توده های کارگر و دهقان محروم و تهیدست است و هر مبارزی سهم خود را در موقعیت آن ادا می کند، ولو آنکه ناشناس و بی نام و نشان باقی بماند. مارکسیسم می آموزد که مبارزه همیشه با موفقیت قرین نیست. در دنیائی که نیروهای عظیم و پرتوانی در برابر کمونیسم ایستاده اند، انتظار موفقیتِ آسان، انتظار مبارزه ای که در همه حال به کامیابی بیانجامد، انتظار بیهوده ای است. اما مارکسیسم در عین حال یک چیز را میاموزد و همان است که به مبارزان نیرو و حیات می بخشد و آن محتوم بودن پیروزی نهائی است. ضرورت استقرار جامعهٔ سوسیالیستی و کمونیستی است، تابناک بودن آیندهٔ انسانهاست. کمونیستی که در راه آرمان خود میرزمد، مشعر به این حقایق است. بیهوده نیست که در سیاههٔ انسانهائی که جان خود را برای آرمان خود باخته اند کمونیست ها در رأس قرار می گیرند. این حقیقتی است که با هیچ تحریف و سفسطه ای نمیتوان آن را پوشانید.

باز هم دوگانگی در مارکسیسم!

دکتر شریعتی با تکرار اباطیل دشمنان مارکسیسم، از مارکس چهره ای دوگانه می سازد: مارکس فیلسوف، که گویا ارزش های انسانی را در پای دیالکتیک ماتریالیستی قربانی می کند و مارکس انقلابی و رهبر که این ارزش ها را در جایگاه والای خود می نشاند، این دوگانگی «**ضعیفترین و بدترین وضعی است که یک ایدئولوژی ممکن است بدان دچار شود**» بنابر دکتر شریعتی مارکس می گوید که:

«چه چیزهائی را باید انتخاب کنی و علاوه بر آن در برابر آنها مسئولیت داری و در قبال مسئولیت ها و برای تحقق این ایده های معین، تلاش و فداکاری و ایثار». «اما هنگامی که از ماتریالیسم دیالکتیک سخن می گوید... ارزش های انسانی را به همان صورت بی پایه و مفلوک و «بی ارزش» تحلیل می کند که دیگر ماتریالیست ها»[82]

دکتر شریعتی چنین می پندارد که مارکسیسم مانند اسلام از «باید ها و نباید ها» سخن می گوید. آنچه که مارکس بدست داده قوانین عام تکامل طبیعت، جامعه و به طور مشخص قوانین حرکت جامعۀ سرمایه داری و گذار آن به سوسیالیسم و کمونیسم است. بدیهی است که عمل این قوانین از طریق فعالیت انسان ها به ظهور می رسد و نمی تواند جز این باشد، لذا فعالیت انسان ها برای تحقق سوسیالیسم ضروری است. او پس از کشف این قوانین خود در جهت عمل انقلابی گام برداشت و دیگران به ویژه طبقۀ کارگر جهان را به این راه فرا خواند. مارکس هرگز نمی گوید باید این راه را انتخاب کرد همانطور که کپرنیک با نشان دادن مرکزیت خورشید (و نه زمین) نگفت «باید این را انتخاب کنی» و گالیله که حرکت زمین را به دور خورشید به اثبات رسانید نگفت «باید این را انتخاب کنی» و یا اینشتین با تئوری نسبیت هرگز مدعی نشد که «باید این را انتخاب کنی» بر عکس تمام این نظریات علمی با مقاومت سرسخت روبرو گردیدند ولی همه سر انجام آنها را «انتخاب» کردند، و با انتخاب خود به حقیقت پیوستند. مارکس با بیان تئوری خود و با عمل خود مقاومت سرسخت کسانی را بر انگیخت که این حقیقت و عمل را به سود خود نمی یافتند. اما به تدریج و با گذشت زمان تئوری مارکس جای خود را در میان انقلابیون گشود. «کمون پاریس» نخستین ثمرۀ تئوری مارکس بود که به ناکامی انجامید. پنجاه سال بعد، این تئوری در روسیه تزاری به تحقق در آمد و سپس در چین و ویتنام. برای پیروزی تئوری مارکس همین بس که در گذشتۀ نه چندان دور بخش عظیمی از سکنۀ کره ارضی (بیش از یک سوم سکنۀ جهان) در زیر پوشش آن قرار گرفت و به قدرتی عظیم تبدیل گردید. اما اینبار نیز تمام دستاورد های زحمتکشان بر باد رفت. علیرغم این ناکامی که عظمت آن بر هیچکس پوشیده نیست، مارکسیسم هنوز زنده است و مبارزه را از سر گرفته است. مبارزین مارکسیست هرگز از مبارزه به ستوه نمی آیند، هر بار که ناکامی و شکست، دستاورد های آنها را می رباید مبارزه را دوباره ولو از صفر می آغازند، چون میدانند که برای سعادت بشر راهی جز این نیست و میدانند که عاقبت کار نیز پیروزی است. مبارزین مارکسیست خود را در قبال این مبارزه مسئول احساس میکنند، نه برای آنکه مارکس آنها را به داشتن مسئولیت «فرمان» داده است. آرمان مارکس، آرمان هرکمونیستی است. کمونیست ها به مارکسیسم ایمان عمیق دارند، آن را **آزادانه** بر می گزینند و در قبال آن خود را مسئول می شناسند.

«دوگانگی» مارکس (مارکسِ فیلسوف و مارکسِ سیاستمدار) پندار واهی کسانی است که نه مارکس را می شناسند، نه او را می فهمند و نه به سبب موقعیت اجتماعی و جهان بینی خود می توانند او را بفهمند، اتفاقاً اگر دوگانگی هست در نظریات دکتر شریعتی است. ما قبلاً نشان دادیم که چگونه ارزش های اخلاقی دهان پرکنی مانند کرامت، قداست، اعجاز، فضیلت، و... که «در آدمی ریخته شده» در واقعیت، تظاهری جز رذائل اخلاقی ندارد. چگونه است که چنین ارزش های والائی با آدمی عجین شده ولی تجلی آن در واقعیت چیزی جز زیر پا گذاردن این ارزش ها، چیزی جز ضد ارزش نیست؟ آن «جوهر قدسی» انسان و «مقدساتی» که از آن می تراود با هیپی هائی که ادبار و نکبت سراسر وجودشان را فرا گرفته و به هر کار سیاه و تباهی دست می زنند کوچکترین وجه مشترکی ندارد. از این «مقدسات» که از «جوهر قدسی» انسان می تراود

---

[82]– («فلسفۀ انسان»، دفتر سوم، ص. 74 و 75)

و «ارزش های انسانی» نام دارد با آنچه که در جامعهٔ سرمایه داری می گذرد، جامعه ای که تباه کنندهٔ همهٔ ارزش های انسانی است، تفاوت از زمین تا آسمان است. دوگانگی در اینجاست و نه در تحلیل مارکس از ارزش های اخلاقی.

دکتر شریعتی در میان تضادی دست و پا می زند که پیشینیان او بدان گرفتار آمده و از حل آن عاجز مانده اند. مگر تقسیم علم اخلاق به اِتیک(Ethique) که به اصول اخلاقی جاودانی، الهی و متعالی می پردازد و مورال (Moral) که اختصاص به موازین اخلاقی جامعه دارد، نشانهٔ این تضاد لاینحل نیست؟ تضاد تنها در این نیست که اصول منجمد و خشک اِتیک که گویا به صورت ارزش ها «در آدمی ریخته شده» با واقعیت موجود نمی خواند، بلکه ارزش های اخلاقی طی مراحل مختلف تکامل جامعه نیز متفاوت است و با اصولِ از پیش ساخته در انطباق نیست. علت این دوگانگی در اینجاست که اِتیک به جای آنکه اصول و موازین خود را از واقعیت جامعه بیرون بکشد، آنها را از منبعی ماوراء طبیعی و یا از «فطرت» انسان کسب می کند.

فلسفهٔ مارکسیست این دوگانگی را از میان برداشت، چون در تحلیل از ارزش های اخلاقی به واقعیت توجه کرده است. دکتر شریعتی بر آنست که «**اگر انسان نباشد، ارزش ها نیز نیستند**» اما کدام انسان؟ انسان، چنانچه او را از اجتماع جدا کنیم، اخلاق و ارزش اخلاقی برایش مفهومی ندارد. انسان منفرد و جدا از جامعه نه کرامت و قداست می فهمد و نه درستکاری و عدالت و آزادی و ایثار. این ارزش های اخلاقی فقط در جامعه ارزش پیدا می کنند. آیا مضحک نیست در مورد انسانی منفرد و تنها که فی المثل درکُرهٔ مریخ زندگی می کند از ارزش ها و موازین اخلاقی سخن گفت؟ آنچه که اخلاق نامیده می شود مجموعهٔ قواعد، اصول و موازینی است که انسان ها در روابط خود با یکدیگر یا در رابطه با جامعه به مثابه یک مجموعه از آنها پیروی می کنند. روابط اجتماعی که انسان ها مجبورند برای تولید و انجام وظائف دیگر زندگی مراعات کنند، در افراد جامعه موازین اخلاقی متناسبی پدید میاورند که به نوبهٔ خود بر این روابط تأثیر می بخشند. خواه برای آنکه به حفظ آنها بپردازند (چنانچه این روابط پاسخگوی نیازمندی های جامعه باشد) و خواه آنها را تغییر داده و به صورت دیگری در آورند، چنانچه این روابط زیانمند باشند. اخلاق فقط در جامعه و در روابط میان انسان ها مفهوم پیدا می کند و لاغیر. اخلاق با جامعهٔ انسانی پدید آمده و با جامعهٔ انسانی تغییر و تکامل یافته است.

در جامعهٔ اولیه بشر که در آن وسایل تولید در مالکیت همهٔ افراد جامعه بود و تولید نیز دسته جمعی صورت می گرفت همهٔ اعضاء یک گروه قواعد اخلاقی یکسانی داشتند که آنها را به یکدیگر پیوند میداد، نسبت به یکدیگر و نسبت به گروه، مؤظف و مسئول می ساخت. در این جامعه مفهوم روشنی از «من» و «تو» وجود نداشت، آنچه در شعور انسان ها نقش می بست همان گروه و وحدت افراد بود. افراد گروه به اتفاق وسایل زندگی خود را فراهم می آوردند و مشترکاً آنها را مصرف می کردند، همه چیز به همه تعلق داشت، سرنوشت هر فرد به طور کامل بسته به سرنوشت گروه، بسته به اقتصاد مشترک، بسته به موفقیت ها یا ناکامی های گروه بود. انسان ها به این فکر نمی افتادند که به طفیلی دیگر انسان ها تبدیل شوند، چون اساساً چنین امکانی وجود نداشت. ارزش های اخلاقی این جامعه در همبستگی میان افراد گروه، در همکاری کامل آنها در امر تولید، در حفظ و نگهبانی وحدت گروه تظاهر می کرد که وضع تولید را منعکس می ساخت. برای انسان های این جامعه «کرامت، قداست، فضیلت و اعجاز» که به مثابه ارزش های ابدی و جاودانی معرفی می شود مفهومی نداشت. اما وقتی طبقات و مالکیت خصوصی بر وسایل تولید پدید آمد تصویر به کلی دگرگون گردید. استثمار و زیستن به طفیل افرادی از جامعه، به صورت امری طبیعی در آمد. دوران بردگی امکان داد کسانی کار بدنی را رها کنند و به کار فکری بپردازند. در این دوران، بردگی و استثمارِ خشنِ مبتنی بر آن، به هیچوجه ضد ارزش تلقی نمی شد، بر عکس بزرگانی چون

ارسطو، افلاطون و دیگران بردگی را لازم و ضروری می شمردند. در واقع نیز چنین بود، چون پایه تولید بر دوش بردگان قرار داشت. ارسطو که خود پایه گذار اِتیک است و فضیلت های انسانی را به دو بخش فضیلت های معنوی مانند خرد و عقل و هوش و فضیلت های فطری مانند شجاعت، دوستی، عدالت، نزاکت و غیره تقسیم می کند، برده را نه در زمرهٔ انسان ها که در عداد افزار تولید می گذاشت و قابلیت داشتن هر فضیلتی را از وی سلب می کرد. او از عدالت و دوستی و نزاکت صحبت می کند ولی بردگان را در خور این ارزش ها نمی بیند. چنین است ارزش های اخلاقی ارسطو. اما آیا بردگان نیز با قبول اِتیک ارسطو بر بردگی خود صحه می گذاردند؟ استثمارِ خشنِ بردگی را بر خود می پسندیدند و رفتار برده داران را نسبت به خود می پذیرفتند؟ بدیهی است که چنین نیست. جامعه که به طبقات تقسیم شد، اخلاق نیز نه تنها دگرگون گردید، خصلت طبقاتی نیز پیدا کرد. کجا است آن کرامت ها، قداست ها و اعجاز ها که «در درون آدمی ریخته شده»؟ برده داران دارای چنین ارزش های اخلاقی اند یا بردگان؟ این کلمات پر شکوه که به دنبال می آیند البته زیباست ولی در کجا می توان اثری از آنها جست؟

در پایان دوران بردگی، در زمانیکه عصیان و قیام بردگان علیه نظام برده داری پایه های اقتصاد بردگی را در هم می ریزد و لازم می آید از نظام بردگی به نظام دیگری که متناسب با رشد تولید باشد رفت، آنگاه به عنوان پدیده ای ضد انسانی و غیر عادلانه و ویرانگرِ ارزش های اخلاقی توصیف می شود. به همین ترتیب در جریان انحطاط و سقوط نظام فئودالی و پیدایش و توسعهٔ روابط بورژوائی از بیخردی و بی عدالتی فئودالی سخن به میان میاید. مارکس که نظام سرمایه داری را «به این عنوان که ارزش های وجودی انسان را با پول می سنجد، انسان را از نظر اخلاقی به پستی می کشاند و یک جامعهٔ «فاسد» می سازد. تکیه گاه اصلیش را «ارزش های اخلاقی» تعیین می نماید.»[۸۳]

در این نظام هم اثری از آن «کرامت ها و قداست ها»که «در درون آدمی ریخته شده» نیست.

از مجمل فوق به خوبی روشن است که اولاً ارزش های اخلاقیِ ابدی و جاودانی که از «فطرت» انسان بر خیزد وجود ندارد و اخلاقیات که از روابط میان انسان ها در جریان تولید منشاء می گیرد با تکامل جامعه تحول می یابد. ثانیاً در جوامع طبقاتی اخلاق دارای خصلت طبقاتی است و هر طبقه شعور اجتماعی خود و اخلاقیات خود را دارد که انعکاسِ هستیِ اجتماعی آن است.

می بینیم که مارکسیسم با بردن ماتریالیسم به جامعه نه تنها به دوگانگی ارزش های جاودانی و الهی و ارزش های متغیر و متفاوت پایان بخشید، بلکه به طور علمی منشاء افکار و عقاید و تئوری ها را نشان داد. اگر ماتریالیسم در طبیعت به تقدم ماده بر ایده معتقد است، در اجتماع نیز زندگی مادی یا هستی اجتماعی را مقدم بر شعور اجتماعی میداند و به این ترتیب ماتریالیسم به جامعه راه میابد و به آن خصلت علمی میدهد.

داستایوسکی نویسندهٔ سرشناس روسی که در زمرهٔ نویسندگان بر جستهٔ جهانی است در جائی مدعی می شود که: «**وقتی خدا نباشد همه چیز مجاز است**». رئالیست های اسلامی و از آنجمله دکتر شریعتی هر جا سخنی از اخلاق به میان میاورند، این ادعای واهی نویسندهٔ بزرگ را چون وحی منزل تکرار می کنند و به دنبال آن این الهام بی پایه و ناجوانمردانه را به کمونیست ها می بندند که آنها گویا برای نیل به هدف یعنی رسیدن به قدرت هر وسیله ای را مجاز می شمرند. راه کمونیست ها برای تصرف قدرت سیاسی، راهی که هرگز در هیچ زمانی از آن دور نشده اند معلوم و روشن است

[83]– («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص. 74)

و آن راه مبارزه است، مبارزه در همهٔ اشکال آن و در کنار توده های کارگر و رنجبر، به خاطر منافع و مصالح آنی و آتی آنها. در نظر کمونیست ها، برای پیروزی انقلاب و ساختمان جامعهٔ نوین سوسیالیستی و کمونیستی راهی و وسیله ای جز این نیست. تاریخ جنبش کمونیستی جهانی از زمان مارکس تاکنون راهی جز این نشان نمیدهد و راهی جز این هم نیست. اما ایکاش دکتر شریعتی می ماند و می دید (البته اگر دژخیمان جمهوری اسلامی او را در زندان اوین به گلوله نمی بستند) که در کشور اسلام زدهٔ ما که هیچ سخنی جز خدا و قرآن به گوش نمی رسد و بدون شک احکام و فرامین الهی در آن جاری و ساری است چگونه «مشتی خدا پرست و خداترس» همهٔ ارزش های انسانی و اخلاقی را زیر پا می گذارند و برای حفظ قدرتی که غصب کرده اند از توسل به هیچ وسیله ای ـ از قتل و شکنجه و اعدام بیگناهان و حتی کودکان معصوم گرفته تا ستمگری، دروغگوئی، فریبکاری، ریا، سلب امنیت و آزادی و ایذاء و آزار مردم ـ روی نگردانیده اند. رویداد تاریخی انقلاب بهمن ـ انقلابی به خاطر بیرون راندن امپریالیسم و پایان دادن به رژیم شاهنشاهی و تأمین استقلال و آزادی ـ که روحانیت مسلمان شیعه با شیادی و حقه بازی که در نهاد او است از آن بهره برداری کرد و قدرت را بدست گرفت، به وضوح نشان میدهد که برداشتن خدا از جهان یا حفظ او در مقام الوهیت، در امر مراعات ارزش های اخلاقی و یا پایمال کردن آنها کوچکترین نقشی بازی نمی کند.

II

مبارزه با ظلم و ستمگری، مبارزه علیه تباه کردن ارزش های اخلاقی، مبارزه به خاطر رهائی انسان های محروم و زحمتکش از یوغ اجتماعی، مبارزه با نیروهای کور طبیعت به خاطر رفاه و آسایش انسان های از بند رسته، آری چنین مبارزه ای مقدس است، ارزش است. این مبارزه اصولاً در ذات مارکسیسم، در نهاد تئوری مارکسیسم است، چون تحقق سوسیالیسم علمی که مظهر و منشاء همهٔ ارزش های انسانی است بدون مبارزه دست نمی دهد. آنکه مارکسیسم را فرا میگیرد ولی برای تحقق سوسیالیسم مبارزه نمی کند، مارکسیست نیست. یکی از تفاوت های ماهوی فلسفهٔ مارکسیسم با فلسفهٔ قبل از آن در این است که فلاسفه فقط به تفسیر و تبیین جهان قناعت می کردند حال آنکه مارکسیسم تغییر جهان را هدف گرفته است و تغییر جهان جز با مبارزهٔ انسان ها دست نمی دهد: مبارزهٔ انسان با طبیعت در جریان تولید که پیوسته محیط طبیعی را دگرگون می سازد و مبارزه با نیرو های اجتماعی محافظه کار و ضد انقلابی که جامعه را تغییر میدهد.

معذالک یکی از مشاهیر جمهوری اسلامی دکتر ع. سروش در دو سخنرانی تحت عنوان «چه کسی می تواند مبارزه کند» (ناشر پیام آزادی) مدعی می شود که:

«مبارز بودن جز بر پایه موحد بودن استوار نیست، بی اندیشهٔ توحیدی و بدون باور به حیات اُخروی نمی توان از جهاد دفاع کرد یا به منظور دفاع جهاد کرد. مبارزه را شناخت تضاِد تلقین نمی کند، بلکه اعتقاد به توحید آن را می آموزد و این باور به معاد است که آن دلاور در جهان را می پروراند» (مقدمه)

و با این ادعا چشم خود را بر روی واقعیت، بر روی مبارزهٔ مارکسیست ها، از خود مارکس گرفته تا مارکسیست های بی نام و نشان که صد و پنجاه سال است با پی گیری و ایثارگری برای آرمان مقدس خود و بشریت پیکار می کنند، فرو میبندد. آیا این شگفت انگیز نیست؟

می بینید که این «متفکر» اسلامی مبارزه را در انحصار موحدین در می آورد که به حیات اُخروی و معاد اعتقاد دارند. حال خود این موحدین و از جمله خود سخنران در کجا و در چه حادثه ای خودی نشان داده اند، کسی نمی داند، قدر مسلم آنکه موحدین آنگونه که دکتر شریعتی آنها را توصیف می کند اهل مبارزه جهاد نمی باشند، آنها «عثمانی زندگی می کنند

و بر ابوذر اشک میریزند». مگر تجربهٔ جمهوری اسلامی جز این نشان میدهد؟ یکبار دیگر صفحات پیش را از نظر بگذرانید تا حقیقت بر شما معلوم گردد.

اگر نوشتهٔ دکتر سروش به این ادعای باطل محدود میشد جا نداشت که اشاره ای هم به آن بشود ولی در این سخنرانی مطالب گوناگونی برای اثبات ادعا مطرح شده است که نمی توان به آسانی از روی آن گذشت. دکتر سروش اگر راستش را بخواهید، آنقدر در اندیشه دفاع از موحدین نیست که در اندیشهٔ حمله به مارکسیسم و دور کردن و بیزار کردن جوانان از مارکسیسم است. دکتر یکی از «جهاد کنندگان» علیه مارکسیسم است آنهم در اوضاع و احوالی که در این جهاد خطری متوجه او نیست و هیچ صدائی در رد ترهات او از سینه نمی تواند بیرون آید، در اوضاع و احوالی که به گفتهٔ سعدی: **«سنگ را بسته و سگ را گشاده اند».**

از آنجائیکه مسئلهٔ «مبارزه»، با ارزش های انسانی که این بخش به آن اختصاص دارد، در پیوند نزدیک است و از آنجائیکه سخنران به مطالب مورد بحث، ظاهری علمی و فلسفی می دهد، جا دارد مختصراً به آن اشاره برود.

دوگانگی جهان بینی و ایدئولوژی

در آغاز سخنران از مکتب می گوید که دارای دو بخش است: جهان بینی و ایدئولوژی. جهان بینی عبارت است از چگونگی نظر به جهان و منحصراً جنبهٔ توصیفی دارد، به این معنی که جهان و پدیده های آن را توصیف می کند، جهان چگونه ساخته شده، از چه ساخته شده، منشاء آن در کجاست و به کجا می رود وغیره. ایدئولوژی بر عکس تکلیف معین می کند، به «باید ها و نباید ها» می پردازد. مثلاً چگونه باید زیست، چه چیز هائی نیکوست، چه چیز هائی بد است، خوب و بد چیست و غیره. «باید مبارزه کرد» نیز در زمرهٔ این تکلیف ها و «باید» ها است و بنابر این جزئی از ایدئولوژی است.

در دنبال این توضیحات این ادعا را مطرح می کند که ایدئولوژی از جهان بینی زائیده نمی شود و در واقع می خواهد بگوید مارکسیست ها که «مبارزه» با نظام سرمایه داری را به خاطر استقرار سوسیالیسم و کمونیسم، از جهان بینی خود بدست میاورند سخن بیهوده ای می گویند. از جهان بینی، مبارزه بیرون نمی آید و ادای مبارزه از جانب مارکسیست ها ادعای واهی است. آنها نه می توانند مبارزه را آغاز کنند و نه آن را ادامه دهند. توجه کنید، جالب است.

«کدام مکتب میتواند به مبارزه دعوت کند؟ پاسخ این است که مسلماً مکتبی که صد در صد خودش را مبتنی بر علم نکرده باشد ایدئولوژی های که مادر شان علم است، فرزندانی هستند که در جنین می میرند و نوبت به تولد شان نمی رسد و اگر به فرض محال هم متولد شوند و هویت یابند بی کفایت اند... این فرزندان بی هویت و بی کفایت نه هستند و نه در صورت بودن توانائی راهنمائی دارند و بنابر این کسی می تواند مبارزه کند که پیرو ایدئولوژی علمی نباشد»[۸۴]

در مکتب اسلام هم طبیعتاً از جهان بینی تکلیف نمی زاید. پس مبارزه از کجا و از چه بر می خیزد؟ جواب این است که

«خدا دو نقش انحصاری در جهان دارد: «آفریدن هست ها و آفریدن باید ها. این دو منحصراً بدست خداست و «همه کس» باید تابع خدای خود باشد و بگوید چون او میخواهد و چون او فرمان میدهد چنین می کنیم»

---

[84] - (ص.26)

در اسلام هم ایدئولوژی از جهان بینی بر نمی خیزد. ایدئولوژی مستقیماً از خداوند شرف صدور میابد و بنابرین فقط کسی که خداشناس است و به فرمان او گردن می نهد می تواند مبارزه کند و بس. چنین است به طور اجمال «استدلال» این مغز متحجر. آنچه در فوق آمد لب استدلال او است. اما برای اینکه به این نتیجه برسد مقدماتی یافته و شواهدی ذکر کرده است که باید بدان ها پرداخت.

از واژهٔ ایدئولوژی آغاز کنیم. ایدئولوژی چیست؟ ایدئولوژی واژه ای از زبان فرانسه است که مفهومی معین دارد. منشاء کلمه نیز خود حاکی از این مفهوم است. ایدئولوژی از دو کلمهٔ یونانی (Idea) به معنی فکر و (Logos) یعنی علم و معرفت تشکیل می شود و بنابر این ایدئولوژی علم و معرفت و افکار است و معنی آن در لغت نامهٔ فرانسوی (لاروس) چنین آمده است:

«علم افکار، مجموعهٔ افکار و معتقداتی که یک دکترین را تشکیل میدهد و در فلسفه مجموعهٔ افکار و نظرات منسجمی است که یک طبقهٔ اجتماعی خود را در آنها باز می یابد و آن را برای مبارزه با طبقهٔ دیگر به خاطر تحمیل قدرت خود به خدمت می گیرد.»

همه کس کلمهٔ ایدئولوژی را به این معنی می فهمد بدون آنکه با مارکسیسم سر و کار داشته باشد. این معنی ایدئولوژی، در دنیای امروز است و ایدئولوگ به کسی گفته می شود که وابسته به یک دکترین فلسفی یا اجتماعی است. امروز کلمهٔ ایدئولوگ و ایدئولوژی به همان مفهوم به کار نمی رود که در قرن هیجده در فرانسه به کار می رفت، هیچکس ایدئولوگ به کسی نمی گوید که برای گروه یا طبقه و یا حتی جامعهٔ معین، تکلیف معین کند. معذالك به نظر دکتر سروش ***«صحیح تر این است که جهان بینی را به توصیفات متعلق کنیم و ایدئولوژی را به تکلیف ها»***(ص.8) حال چرا این دید صحیح تر است؟ گویا نیازی به توضیح و برهان ندارد. شاید این هم تکلیف است که فرمانش از جانب خداوند متعال صادر شده است!

باری پس از تجزیه مکتب به دو عنصر ایدئولوژی و جهان بینی، مدعی می شود که ایدئولوژی از جهان بینی بر نمیخیزد در حالیکه همه چیز بر خلاف این ادعا رای می دهد. مثلاً ما می گوئیم، خداوند ما را آفریده و انواع نعمات را به ما ارزانی داشته است (توصیف) پس تکلیف ما است که سپاسگزار او باشیم و حمد و ثنای او را بگوئیم. آیا این تکلیف که از آن توصیف بر خاسته ناروا و نابجاست؟ یا می گوئیم، پینوشته دیکتاتور شیلی ظالم و ستمگر است، پس باید با او مبارزه کرد. چرا این «باید» از آن توصیف بر نمی خیزد؟ به خود او که خدا را می پرستد می گویند:

«تا شما ندانید که خدائی هست و خدائی نیست دیگر سخن از پرستش خدا نمی توانید بگوئید»

«خدا را پرستش کنید عنصری از ایدئولوژی است، یک تکلیف است اما «خدا هست» عنصری از جهان بینی است، یک توصیف است و شما برای اینکه این عنصر ایدئولوژیک را داشته باشید کافی است که مقدمتاً این جهان بینی را داشته باشید و قبول کرده باشید که خدائی هست» (ص.11)

این حساب دو دو تا چهار تاست. آیت الله مطهری هم کیش و هم مسلک او نیز تکلیف و «باید و نباید» را از بطن جهان بینی بیرون میکشد:

«هر نوع جهان بینی به اصطلاح امروز، خواه ناخواه در عمل تاثیر میگذارد و رابطه ای است میان طرز فکر و طرز عمل. مثلاً بعضی از جهان بینی ها الهام بخش عمل و فعالیت و مبارزه و سخت کوشی است و بعضی بر عکس الهام بخش سکون و رکود و خمود» [۸۵]

حتی در فرهنگ انگلوساکسون که واژهٔ ایدئولوژی را به معنای مجموعه ای از معتقدات عملی می گیرد (و شاید منبع الهام دکتر در معنی ایدئولوژی باشد) معذالک ایدئولوژی را زائیدهٔ جهان بینی میداند:

«یک سیستم ایدئولوژی چیزی بیش از یک سیاههٔ معتقدات عملی است. در درون چنین سیستمی، معتقدات عملی یکی با دیگری و با درک تجریدی از جهان و از انسان در ارتباط است مثلاً مسیحیت پایه خود را بر تعدادی احکام در بارهٔ خدا و انسان می گذارد و ***از این احکام*** *نتایج مشخصی در بارهٔ موضوع های مختلفی مانند سوسیالیسم و کنترل موالید میگیرد»*

همهٔ اینها دال بر این است که ایدئولوژی زائیدهٔ جهان بینی است. اما دکتر لجوجانه این قضیه را انکار می کند. دلایل او را بررسی کنیم.

او مقدمتاً با ذکر نمونه هائی می کوشد نشان دهد که

«استنتاج ایدئولوژی از جهان بینی به چه نتایج زیانبار و مخربی می تواند منتهی شود»(ص.11)

نمونهٔ اول تئوری نژادی است که بر اساس وجود نژاد های مختلف انسان استوار است. زیست شناسی وجود نژاد ها را در انسان (و موجودات زندهٔ دیگر) می پذیرد و این واقعیتی است غیر قابل انکار. اما در جامعه نیروهائی مانند آلمان فاشیست پیدا می شوند که بر اساس وجود نژاد های انسان تئوری برتری نژاد سفید (و به ویژه نژاد ژرمن) را عَلَم کردند و آن را در خدمت مقاصد و مطامع شوم بورژوازی خود قرار دادند.

نمونهٔ دوم تئوری تکامل داروین است که مسائل «تنازع بقاء» و «بقای اصلح» را به پیش می کشد. باز هم در درون جامعه کسانی ظهور کردند که از آن نتایج غلطی برای اجتماع گرفتند و زورگوئی و حق کشی و جنگ را به استناد اینکه طبیعت زورگو است و ضعیفان را نابود می کند، توجیه کردند. آنها تئوری داروین را از عرصهٔ زیست شناسی برای تأمین منافع طبقاتی خود به عرصهٔ اجتماع بردند که نتایج حاصل از آن نمی توانست غلط و زیانمند نباشد.

این نمونه ها البته به جای خود درست است. چنانکه کسانی نیز با ارائهٔ جامعه زنبور عسل یا موریانه به این نتیجه رسیدند که وجود طبقات در جامعه بر حق است و به علاوه وجود شاه و ملکه و رژیم سلطنتی برای جامعه ضروری است، چون خواست طبیعت است! اما این نمونه ها هنوز قرینه ای برای مدعای دکتر بدست نمیدهد بلکه کسانی از یک تئوری نتایجی زیانبار و مخرب می گیرند دلیل یا حتی قرینه ای بدست نمی دهد که تکلیف از جهان بینی نمی زاید. در کنار هیتلر و یارانش که از وجود نژاد ها به برتری نژاد ژرمن ـ و چنین نژادی مطلقاً وجود ندارد ـ رسیدند، چه بسیار نیروهائی در جامعه که تئوری برتری نژادی را مردود دانستند. اینها هم از توصیف نژادها که یک واقعیتی است به تساوی حقوق سیاسی و اجتماعی و اقتصادی همهٔ افراد انسانی، نژاد آنها هر چه باشد، صحه گذاشته و تئوری برتری نژادی را محکوم ساختند. چرا دکتر تئوری زیانبار هیتلر و فاشیست ها را می بیند ولی نتیجه صحیح و انسانی دیگران را از نظر می اندازد؟ چرا سوسیال داروینیسم را مورد توجه قرار می دهد ولی به مخالفان آن عنایتی ندارد. آیا این تکلیف که **باید** به خاطر تساوی حقوق همهٔ انسان ها از هر جنس، نژاد و ملتی که باشند ـ مبارزه کرد «زیانبار و مخرب» است؟ آن نیرو های مترقی که به مخالفت با تئوری نژادی

---

[85] ـ («مارکس و مارکسیسم»، دفتر دوم، ص. 33)

برخاستند، از خدا فرمان نگرفتند و چه بسا که به خداوند اعتقاد نداشتند. آنها به مخالفت برخاستند برای آنکه تئوری نژادی مطلقاً پایه علمی ندارد، نتیجه گیری نادرستی از یک واقعیت بیولوژیک، از تفاوت میان نژاد ها است.

همینکه از یک تئوری (توصیف) نتیجه غلطی گرفته می شود بدین معنی نیست که از آن نتیجه درست نمی توان گرفت. شگفت اینجا است که توضیحات دکتر سروش خود نشانه آن است که از توصیف می توان تکلیف معین کرد منتهی او فقط به تکلیف زیانبار و مخرب اشاره می کند. خود او بر آنست که:

«در برابر هر واقعیت خارجی حداقل دوگونه واکنش می توان داشت و از اینرو از «هست» (یعنی از واقعیت) «باید»، جهت گیری خاص بر نمی خیزد.»[86]

عجبا مگر از تفاوت نژاد های انسانی (واقعیت) تئوری تمایز نژادی (جهت گیری خاص) بر نخاسته است؟ مگر از همین تفاوت نژاد ها موضع گیری ضد تمایز نژادی بر نخاسته است؟ مگر از فرمان الهی که دکتر سروش آن را منشاء و منبع ایدئولوژی میداند دو نوع «جهت گیری خاص» به چشم نمی خورد: کسانی که به فرمان او وقعی نمی نهند و بر عکس آنهائی که فرمان الهی را مطاع میشمارند؟ این درست نیست که کسانی که خداوند را فرمان نمی برند حتماً تابع هوی و هوس اند، چنانکه درست نیست که خدا پرستان تابع هوی و هوس نمی باشند. این مطلب را دکتر در شرایطی اظهار میکند که خداپرستان یا حتی متظاهرین به خدا پرستی میتوانند هر چه دلِ تنگشان خواست و هر چه بر زبانشان آمد بگویند در حالیکه از مخالفان حقِ نفس کشیدن هم سلب شده است. آقای دکتر تنها به قاضی میرود! او به یک نمونه دیگر هم اشاره می کند که ذکر آن بی فایده نیست:

«نمونهٔ دیگری هم قابل ذکر است که با عنوان سخن ما قرابت بسیار دارد و آن عبارت از اصل مبارزه و استنتاج آن از تضاد موجود در طبیعت است و گفته اند که باید مبارزه کرد زیرا مبارزه جزء ساختمان این جهان است. منظور این است که بنابر منطق دیالکتیک در سراسر جهان اضداد با هم مبارزه می کنند، مبارزه ای بی امان و بی پایان،... حال چرائی مبارزه یعنی سوال از اینکه «چرا باید مبارزه کرد» در مکتب دیالکتیک، مکتبی که قائل به نزاع و مبارزهٔ اضداد است پاسخ داده شده است. پاسخ چنین است: چون در جهان بینی معتقدیم که در جهان مبارزهٔ اضداد هست در ایدئولوژی نتیجه می گیریم که پس باید مبارزه کرد»[87]

و چون «باید و نباید»، (ایدئولوژی)، از جهان بینی نمی زاید بنابرین معتقدین به مبارزهٔ اضداد در جهان، نمی توانند به مبارزه دست زنند یا به مبارزه فرا خوانند. می بینید که جان کلام همین جا است. تمام شاخ و برگ های سخنرانی اول برای آنست که مدعی شود مارکسیست ها نمی توانند مبارزه کنند. اما واقعیت این است که مبارزهٔ مارکسیست ها را نمی توان انکار کرد و خود سخنران هم انکار نمی کند اما بر آنست که مبارزهٔ آنها غیر منطقی است، چرا؟ برای آنکه «باید و نباید» از جهان بینی نمی زاید و اساساً این حکم سخیف (تکلیف از توصیف بر نمی خیزد) که هیچکس جز خود او و مدافع آن نیست برای مبارزه با مارکسیسم ابداع شده است. مقصود او این است که مارکسیست ها مبارزه نمی کنند، به دنبال آنها نرویم و اگر هم واقعیت غیر از آن می گوید، مبارزهٔ آنها غیر منطقی است چون از مبارزهٔ اضداد (جهان بینی) بر خاسته است! این پاسخی است که او در جواب سوال «چرا باید مبارزه کرد؟» به هم بافته و ساخته و پرداختهٔ خود او است. هیچ مارکسیستی چنین سخنی نمی گوید چون اولاً واژهٔ ایدئولوژی را مانند او تعریف نمی کند. در فلسفهٔ مارکسیسم ایدئولوژی سیستم نظریات

86- (ص.42)

87- (ص. 17)

اجتماعی است (سیاسی، اقتصادی، حقوقی، هنری، اخلاقی، فلسفی...) که بیانگر منافع طبقاتی معین و در عین حال متضمن موازین رفتار، عمل و معیار ارزیابی از آنهاست و این آن تعریفی نیست که سروش از این واژه بدست میدهد. ثانیاً مارکسیست به جدا کردن ایدئولوژی از جهان بینی معتقد نیست و بنابرین حکم او را که ارزش های اخلاقی و انسانی و از آن جمله مبارزه از جهان بینی نمی زاید مطلقاً مردود میشمارد.

وانگهی قوانین عینی (در طبیعت و اجتماع) برای انسان تکلیف و «باید و نباید» معین نمی کنند. قانون جاذبهٔ عمومی هرگز فرمان نمی دهد که جذب این یا آن جسم شو، از قانون مطابقت با محیط در موجودات زنده این تکلیف نمی زاید که اگر به مرکز افریقا رفتی پوستت را سیاه کن و اگر به شمال اروپا رفتی سفید پوست باش. یا اگر به قطب رفتی حرارت غریزیت را تا درجهٔ حرارت محیط پائین آور وغیره. قانون تضاد هم برای انسان «باید و نباید» تجویز نمی کند و به همین جهت نابخردی است اگر کسی تصور کند که «باید» مبارزه اش را از قانون تضاد بیرون کشیده است. البته قوانین اجتماعی طور دیگرند و برای افراد تکلیف و وظیفهٔ معین میکنند و این یکی از تفاوت های قوانین اجتماعی (قوانینی که در اجتماع وضع می شوند) با قوانین عینی است. چنانکه فی المثل قوانین جمهوری اسلامی تکلیف می کند، نماز بگزار و روزه بگیر و خطاب به زنان خود: خود را در کفن سیاه مدفون کن وغیره. اما قانون تضاد حتی در شکل مبارزهٔ طبقاتی آن برای افراد «باید» نمی آفریند. قانون تضاد همه کس و همه چیز را شامل می شود و از آنجمله مبارزهٔ فرد به عنوان جزئی از طبقه فقط شاهدی بر وجود چنین قانونی در صحنهٔ اجتماع است و نه اینکه قانونِ تضاد، امر به مبارزه می کند. در جامعه، مبارزه همیشه به خاطر نیل به هدفی صورت می گیرد و مبارزهٔ یک مارکسیست سهمی است که او در رهائی انسان محروم و زحمتکش از قیود اجتماعی، در ارتقاء جامعه به مرحلهٔ بالاتری از تکامل ادا می کند. مبارزهٔ سخنران هم چنین است منتها هدف مبارزهٔ او متوقف کردن تکامل جامعه و باز گردانیدن آن به قهقراء است.

می بینید که او همهٔ مقدمات را از پیش آماده می کند برای آنکه به مقصد معینی دست یابد. آن مکتب را به دو بخش تقسیم می کند، ایدئولوژی را به دلخواه خود تعریف و تفسیر می نماید، میان ایدئولوژی و جهان بینی دیوار چین می کشد و سخنانی از پیش خود در دهان مارکسیست می گذارد و اینها همه برای آنکه خصلت «مبارزه» را به مثابه ارزش از مارکسیست سلب کنند. این شیوهٔ برخورد اختصاص به این جناب ندارد، همهٔ رئالیست های اسلامی از کوچک و بزرگ از چنین روشی پیروی می کند.

آنچه در فوق آمد فقط نمونه هائی بود حاکی از استنتاج مخرب از جهان بینی. اکنون می رسیم به مطلب اساسی، به این نکته که به چه دلیل مجاز نیست پلی از جهان بینی به ایدئولوژی زد، چرا از «هست» به «باید» نمیتوان عبور کرد:

«این مدعا یک دلیل سادهٔ منطقی دارد... منطق به ما میاموزد که نمی توان از «هست» به «باید» رسید» چرا؟ برای آنکه: *«در استنتاج های منطقی هیچگاه نمی توان از یک دسته مقدمات به نتیجه ای رسید که شامل واژه ای باشد که آن واژه در مقدمات به کار نرفته باشد. این شرط لازم صحت یک استنتاج منطقی است. شما اگر بگوئید «حسن جوان است» و «حسن ایرانی است»، «حسن درس خوانده است» و بعد نتیجه بگیرید که پس حسن مریض است، این استنتاج نپذیرفتنی است «چون واژهٔ «مریض» در مقدمات به چشم نمی خورد».* حالا پس از این توضیحات میرسیم به نکته ای که مورد بحث مستقیم ما است.

«قضایای توصیفی چنین می گویند «جهان چنین هست یا نیست»... از آن طرف در ایدئولوژی می گوئیم باید راه در پیش گرفت... یعنی در جهان بینی واژهٔ «باید» نداریم در حالیکه در ایدئولوژی «باید» داریم» (ص.23)

لابد متوجه شدید که دلیل منطقی این است که در جهان بینی واژهٔ «باید» نیست و در ایدئولوژی واژهٔ باید هست، در نتیجه استنتاج این از آن منطقی نمی باشد و از جهان بینی نمی توان به ایدئولوژی رفت. واقعاً که باید بر این «استدلال» آفرین گفت! اگر آموزش منطق اینگونه انسان را به گمراهی و کج اندیشی سوق میدهد به آنست که این آموزش را به جهنم فرستاد یا به خود منطقیون ارزانی داشت!

کارشناس منطق می گوید:

«هیچ واقعیتی برای کسی جهت گیری خاصی را تعیین نمی کند و به عبارت دیگر در برابر هر واقعیت خارجی حداقل دو گونه واکنش می توان داشت و از اینرو از «هست» (یعنی از واقعیت) «باید» (جهت گیری خاص) بر نمی خیزد» (ص.22)

درست توجه کنید، خانهٔ من آتش گرفته و در حال سوختن است. گویا ممکن نیست نتیجه گرفت که «**باید** آتش را خاموش کرد» چون در آتش سوزی «باید» نیست و در آتش نشانی «باید» هست. از واقعیت آتش سوزی گویا به تکلیف آتش نشانی نمی توان رسید! این است آن منطقی که درست اندیشیدن و استنتاج درست را می آموزد! زلزله خانه را تکان میدهد. اول چیزی که به فکر اهل خانه میرسد این است که خود را از محل سرپوشیده دور کنند تا زیر آوار نمانند. از واقعیت زلزله، تکلیف نجات از مرگ خود به خود به ذهن انسان خطور می کند. اما باز هم چون واقعیت «زلزله» باید ندارد و نجات از خطر مستلزم «باید» است، از واقعیت زلزله تکلیف رهانیدن جان بیرون نمی آید! کوهی شروع به آتشفشانی می کند، دهکده ای که در دامنهٔ آن است در خطر نابودی قرار می گیرد. هر ذی روحی از سرازیر شدن مواد مذاب به این فکر می افتد که باید از منطقه دور شد و خود را نجات داد. واقعیت آتش فشانی تکلیف دور شدن از منطقه را به انسان حقنه می کند. اما کارشناس منطق منبع و مبداء این تکلیف را در جای دیگر می جوید. آیا به نظر شما شگفت انگیز و مسخره نیست؟ مثال های فوق در عین حال نشان میدهند که از هر واقعیت همیشه و در همه حال «دو گونه واکنش» بر نمی خیزد. البته در اینجا انسان هائی با عقل سلیم در مد نظر است و نه آنهائی که مشاعر خود را از دست داده اند.

هیچکس نیست که در استنتاج تکلیف از واقعیت، از ایده آل و از جهان بینی تردید داشته باشد. خود سخنران بر آنست که «**تاکنون من یک مورد هم ندیده ام که خلاف این گفته باشند**». اما او با این «دلیل منطقی» همه را انگشت بدهان حیران می گذارد! کلید حل مسئله فقط یک «باید» بی قابلیت است که هیچکس تاکنون عنایتی بدان نداشته است «باید» در جهان بینی نیست و در ایدئولوژی هست، او در پایان سخنرانی می گوید منبع و مبداء «باید» خداوندگار است که می گوید باید آتش را خاموش کرد و نه واقعیت آتش سوزی، خداوند است که می گوید «باید» از زلزله، آتشفشانی، سیل و دیگر بلیات زمینی و آسمانی خود را نجات داد و نه واقعیت این بلیات. به راستی رئالیسم اسلامی قلهٔ تحجر و بی منطقی است!

همین «باید» بی ارزش در دست یک کارشناس منطق و فلسفه، کافی بوده است برای اثبات این امر که دعوی مارکسیست ها به مبارزه باطل و غیر منطقی است و فقط آن مکتبی میتواند به مبارزه دعوت کند که «صد در صد» خودش را بر علم مبتنی نکرده باشد *«ایدئولوژی هائی که مادرشان علم است فرزندانی هستند که در جنین می میرند»*. *«اگر کسی بخواهد مبارزه کند و این مبارزه را بر مبنای علمی توجیه کند توجیهی منطقی و دفاع پذیر نخواهد بود»*. لابد به همین علت است که در جمهوری اسلامی مارکسیست ها حق مبارزه ندارند و جایشان یا در گورستان است و یا در زندان اوین. چون مبارزهٔ آنها از دیدگاه منطق (آری از دیدگاه منطق) قابل توجیه نیست. دکتر سروش همانگونه که با منطق، واقعیت استثمار طبقهٔ کارگر را توسط سرمایه دار دود کرده و به آسمان فرستاده است، اکنون حق مبارزه را باز هم با منطق از مارکسیست ها می گیرد و به جوانان می آموزد که به دنبال جهان بینی و ایدئولوژی علمی نروید که از آن تکلیف مبارزه بیرون نمی آید.

دکتر عبدالکریم سروش در سخنرانی دوم خود به این مطلب می پردازد که *«چه کسی می تواند مبارزه را ادامه بدهد»*. اما اگر در سخنرانی اول با منطق و فلسفه با یک واژهٔ حقیر «باید» بر این عقیدهٔ مورد قبول همه که از توصیف، تکلیف بیرون می آید قلم بطلان کشید، در سخنرانی دوم «علم» را به کار می گیرد. و «ثابت» می کند که یک مارکسیست اگر هم مبارزه را آغاز کند، نمیتواند آن را ادامه دهد و به محض بروز شرایط دشوار به خود میاید، و دست از مبارزه بر میدارد. او طبق سنت سخنرانی اول در پایان به «صحرای کربلا» زده و باز هم این نتیجه را گرفته که بر علم نمیتوان تکیه کرد، باید توکل به خدا داشت.

«علم شایستهٔ توکل نیست... اگر بر کسی و بر چیزی توکل باید کرد آن کس فقط خداست... تنها کسی که شایسته توکل است خداوند است». باید در مبارزه و ادامهٔ آن *«بر مبداء و منبعی توکل کرد که شکست ناپذیر باشد و بهای زحمات را بپردازد و برای او و با توکل بر او مبارزه کردن همیشه به نتیجه برسد» (ص. 41 و 42)*

به این ترتیب موحد و مومن مبارزه می کند برای آنکه «بهای زحمات او» پرداخته شود. اگر در این دنیا پرداخت شد که چه بهتر، مقامی و شهرتی و ثروتی و لذت جسمانی و اگر شاهد پیروزی نگردید و پیش از پیروزی مرگ به سراغ او آمد آنگاه بهای زحمات خود را بر طبق سورهٔ «**الواقعه**» در آخرت دریافت می کند که ارزانیش باد!

علم و قانون علمی

جا دارد بار دیگر تکرار کنیم که دکتر سروش آنقدر در اندیشهٔ اسلام و خداوند نیست که در فکر انجام وظیفه ای است که بر عهده گرفته است: وظیفهٔ مبارزه با مارکسیسم و خنثی کردن تأثیر نفوذ آن در میان جوانان و روشنفکران. او برای نیل به این هدف، به این نتیجهٔ نادرست متوسل می شود که علم را خوار و بی مقدار کند، قوانین و پیش بینی های علمی را از اعتبار بیندازد، برای آنکه نتیجه بگیرد که جهان علمی و ایدئولوژی علمی پنداری واهی است و نباید به آن باور داشت. او نخست به نفی ارزش علوم در شناخت واقعیت می پردازد و بر آنست که علم در شناخت جهان مادی حد و مرزی دارد که «از آن فراتر نمیرود».

«علوم اصولاً پیش بینی هائی می کنند که در عمل مفید است اما اینکه چقدر حقیقت را نشان میدهند مسئلهٔ دیگری است». (ص. 31)

و این بدان معنی است که علم و پیش بینی های علمی اگرچه در عمل مفیدند ولی حقیقت را آنطور که هست نشان نمیدهند و نمی توانند نشان دهند. به عبارت دیگر شناخت جهان مادی هیچگاه برای انسان دست نمی دهد و لااقل بخشی از آن همچنان «اسرار آمیز» باقی می ماند. رئالیسم اسلامی همیشه در پس شناخت جهان مادی پرده ای اسرار آمیز می کشد به این منظور که اسرار مورد نیاز خود را در پشت آن جای دهد.

*«اندازه گیری های علمی... در نشان دادن چهره هائی از همین جهان مادی که در دسترس ما است چنین ناتوانند **تا چه رسد به جهان های پنهانی که اساساً عرصهٔ دخالت علم نیست**»* [88]

علم هرگاه درست واقعیت را منعکس کند به حقیقت دست یافته است منتهی حقیقتی در عین حال نسبی و مطلق. شناخت انسان از جهان مادی پیوسته از سطح به عمق و از عمق کمتر به عمق بیشتر میرود. این قانون کلی شناخت علمی است

---

[88] (ص. 33) (تکیه از من است)

که تاریخ علوم آن را به اثبات میرساند. جهان مادی هیچ سری ندارد که انسان نتواند به آن دست یابد. منتها «اسرار» جهان یکدفعه و یکبار کشف نمی شود، چون برای کشف این یا آن «سر» هم وسایل تحقیق باید در اختیار باشد و این وسائل را فقط تکامل نیرو های مولد در اختیار انسان میگذارد و هم اندیشه های علمی باید به سطحی برسد که کشف «رمز» و «سر» را میسر گرداند. نیرو های مولد دائم در حال پیشرفت اند چنانکه اندیشه های علمی نیز روز به روز تکامل میابند. در نتیجه در هر زمان «سر» یا «اسرار» تازه ای کشف میشود و این روند بی نهایت ادامه خواهد یافت. برای انسان در هر زمان و در مقیاس فرد یا تمام بشریت واقعیت ناشناخته هست ولی واقعیت نشناختنی نیست.

سخنران برای اثبات این اندیشهٔ باطل که علم هرگز به «تمام» حقیقت دست نمی یابد به خطای اندازه علمی اشاره میکند که هم ناشی از حس باصره است و هم ناشی از دخالت وسائل اندازه گیری. فی المثل وقتی برای اندازه گیری درجهٔ حرارت مایعی، گرما سنج را در آن فرو میبریم همین وسیله سنجش، خود مقداری از حرارت مایع را جذب میکند و بنابرین درجه حرارتی که گرما سنج نشان میدهد درجه حرارت واقعی مایع (درجه ای که قبل از دخول گرماسنج داشته و ما میخواستیم اندازه بگیریم) نیست، مضافاً به اینکه چشم ما در موقع خواندن درجات گرماسنج کم و بیش به خطا میرود. یا برای اندازه گرفتن شدت جریان برق یک سیم، یک آمپر متر در مسیر جریان قرار میدهیم که خود دارای مقاومت است و بنابر این درجه ای که این وسیلهٔ سنجش نشان میدهد شدت واقعی جریان برق نیست وغیره. بدین ترتیب اندازه گیری های عادی همیشه با تقریب همراه است. این تقریب **در زندگی عادی** حائز اهمیت نیست و اشکالی پیش نمی آورد. ولی علم به این اندازه گیرهای نادقیق اکتفا نمیکند و آنجا که لازم آید آنچنان دقتی به کار میبرد که تقریب را به صفر میرساند. چه میتوان گفت در بارهٔ اندازه گیری بار الکتریکی الکترون که برابر با $^{19-}$ (1.602) کولون (کولومب) است. سرعت نور در خلاء بر طبق اندازه گیری سال 1925 برابر 299774 کیلومتر در ثانیه است که تقریب آن حداکثر ده کیلومتر است اندازه گیری بعد رقم سرعت را 299792.458 کیلومتر در ثانیه نشان میدهد که تقریب آن از حدود 10 متر تا چند ده متر تجاوز نمی کند. امروز سر و کار اندازه گیری های علمی، میکرون $^{6-}$ (10) یا حتی با نانو (Nano) $^{9-}$(10) است. بدیهی است اندازه گیری های علمی را با اندازه گیری های معمولی سنجیدن، تخطئهٔ اندازه گیری های علمی و القاء شبهه است.

انسان امروز در عصر مسافرت به فضا و کُرات دیگر زندگی می کند، بدیهی است اگر اندازه گیری ها با دقت فوق العاده انجام نگیرد امکان موفقیت نیست. این مسئله ای نیست که بتواند از نظر سخنران پوشیده باشد ولی او پای اندازه گیری های عادی روزانه را به پیش میکشد برای آنکه اندازه گیری های علمی را از دقت و اعتبار بیاندازد و از آن بدتر در پشت اندازه گیری، حقیقت را مسخ کند.

ممکن است انسان در خواندن میزان الحراره اندکی دچار خطا شود ولی این خطا حقیقت تب را در بیمار و حقیقت حرارت را به طور کلی نفی نمیکند. اشتباه مختصر در خواندن آمپر متر به این معنی نیست که حقیقت الکتریسته و خواص آن محو می شود. اما سخنران با تکیه بر اندازه گیری علمی چهره های جهان مادی را در زیر علامت سوال قرار میدهد. روشن است که وقتی اندازه گیری های علمی *«که دقیقترین بخش علم اند چنین آسیب پذیرند و در نشان دادن چهره هائی از جهان مادی چنین ناتوان»* تکلیف بقیه بخش های علم معلوم است. نتیجه آنکه علم حقیقت را به ما نمی شناساند، از آن «بت» نسازید، آن را رها کنید و بدنبال توحید و آخرت بروید و بخصوص از جهان بینی علمی و ایدئولوژی علمی بر حذر بمانید تا **خسرالدنیا و الاخره** نشوید!

دکتر سروش پس از اندازه گیری های علمی به سراغ قوانین علمی میرود. نه تنها اندازه گیری ها، بلکه *«قوانین علمی نیز چنین اند»*. نه تنها از اندازه گیری های علمی که از قوانین علمی نیز حقیقتی مکشوف نمی گردد و پیش بینی هائی که بر اساس این قوانین به عمل می آید *«قدری با واقعیت فاصله دارند»*، فاصله ای که هیچگاه بر ما معلوم نمی گردد. چرا *«قوانین علمی چنین اند؟ برای آنکه «همهٔ آنها به صورت یک قضیه شرطی اند» و «اگر دارند»*

«قانون تجربی- علمی بدین شکل است که اگر چنین کنیم، از این راه برویم، با این شیوه مبارزه کنیم به فلان نتیجه که پیروزی بر دشمن است خواهیم رسید» (ص.30)

بدین ترتیب قانون یک قضیه شرطی است و «اگر دارد». *«اگر من خیابان مصدق را فی المثل از خیابان طالقانی مستقیم به سمت جنوب طی کنم به چهار راه انقلاب خواهم رسید»* این قانون است «اگر طی روز آسمان صاف باشد خورشید می درخشد» این هم قانون است *«اگر کسی دیر وقت شام بخورد و پُر بخورد خواب های آشفته خواهد دید»* این یکی هم بنابر «فتوای» دکتر یک «قانون» است. می بینید که جناب دکتر قانون علمی خود را در چه وضع مضحکی قرار داده و به چه صورت مسخره ای در آورده است. برای کشف چنین «قوانینی» نیازی به پژوهش و تحقیق علمی و حتی نیازی به اندازه گیری علمی هم نیست، تجربهٔ هر کس حتی یک فرد عامی چنین «قوانینی» را بر او مکشوف میدارد. اگر مثال و توضیح فوق (ص.30) در تائید حکم نبود امکان داشت این اندیشه به خاطر خطور کند که هر قانونِ علمیِ شرطی است ولی هر قضیه شرطی قانونِ نیست. متاسفانه توضیح مذکور به صورت عامی که بیان شده هر قضیه شرطی را قانون جلوه میدهد و گرنه هر کس می داند که مثال های فوق را نمی توان قانون علمی نامید یا حتی چیزی شبیه یا نزدیک به قانون علمی شمرد. مثال دیگر او هم که: در درجهٔ حرارت ثابت «اگر» حجم گاز **نصف** شود فشار آن **دو برابر** می گردد استفاده ناروائی برای تائید سخن خویش است. قانون گاز ها (گاز های رقیق) این است که *«در درجهٔ حرارت ثابت حجم گاز به نسبت معکوس فشار تغییر می کند»* می بینید که قانون شرطی نیست و «اگر» هم ندارد. بدیهی است نتیجهٔ قانون این می شود که «اگر» حجم گاز نصف شود فشار آن دو برابر می گردد. ولی مسلم است که این عبارت قانون نیست، جلوه ای، حالتی از قانون است. «اگر» سیبی از درختی جدا شود به زمین می اوفتد. این قانون جاذبهٔ عمومی نیست. در قانون جاذبهٔ عمومی مطلقاً سخن از «اگر» در میان نیست. قانون جاذبهٔ عمومی، یکی از چهار نیروی بزرگی است که تمام کائنات را می گرداند، یک قضیه شرطی نیست. این قانون می آموزد که همهٔ اجسام مادی یکدیگر را جذب می کنند و نیروی جاذبه با جرم آنها رابطهٔ مستقیم و با مربع فاصله آنها رابطه معکوس دارد. این یک قانون علمی است که همه کس را به کشف و حتی درک آن دسترسی نیست به دلیل آنکه از ظواهر و سطح پدیده ها بر نمیخیزد، بلکه از درون، عمق و از ماهیت آنها سرچشمه میگیرد. قانون ارشمیدس را بگیریم: هر جسمی که در سیالی فرو رود فشاری عمودی از پائین به بالا بر آن وارد می شود که مساوی وزن سیالی است که جابجا شده است. یا قانون سقوط اجسام ($h = 1/2gt^2$) وغیره. این قوانین رابطهٔ میان اجسام جهان مادی را نشان میدهند **رابطه ای عام، ضروری و پایدار که از ماهیت آن بر میخیزد.** این رابطه در خارج از ذهن انسان و مستقل از شعور انسان وجود دارد و انسان فقط به شناخت آنها دست میابد و آنها را به خدمت خویش در میاورد. قانون علمی **عام** است چون همهٔ اجسام جهان مادی را (مانند سه قانون فوق) یا لااقل گروه یا طبقه ای از اشیاء و پدیده ها را شامل می شود، **ضروری است** چون این رابطه ناگزیر و اجباراً برقرار می گردد، **پایدار است** چون فقط یک بار روی نمیدهد، هر موقع که شرایط فراهم آید تکرار می شود، **ماهوی است** چون از عمق و ماهیت اشیاء و پدیده ها منشاء میگیرد و بالاخره **عینیت دارد** چون در وراء شعور انسان و مستقل از آن بر قرار است. اینها است خصوصیات هر قانون علمی. در قانون علمی اعم از قانون طبیعی یا

اجتماعی، شرط نیست، «اگر» نیست. آیا دکتر سروش که ساعت ها در برابر تلویزیون برای بحث در مسائل مختلف فلسفی ظاهر می شود واقعاً نمیداند قانون چیست، واقعاً نمیداند که آنچه به عنوان قانون عرضه می کند، قانون نیست؟

یکی از علل عدم درک مارکسیسم در نزد رئالیست های اسلامی این است که آنها از دنیای مفاهیم، از عرصهٔ منطق صوری پا فراتر نمیگذارند و در عالم فلسفه (فلسفه به معنای کهنه و پوسیدهٔ آن) غوطه میخورند. مارکسیسم بر عکس سر و کارش با جهان مادی است با جهانی که هست و همانطور که هست، با جهانی که خارج از شعور و مستقل از آن وجود دارد. مارکسیسم و رئالیسم اسلامی در دو دنیای متفاوت سیر میکنند، دو دنیای متفاوت که هرگز سازش و آشتی میان آنها امکان پذیر نیست، دو دنیائی که یکی به گذشته و حتی گذشته دور و دیگری به آینده تعلق دارد، دو دنیائی که یکی جامد و متحجر و واپسگرا و دیگری دنیای حرکت (حرکت به پیش) دنیای پویائی و انقلاب است.

رابطه *«اگر چنین باشد، چنان می شود»* که سخنران به عنوان قانون علّی می نمایاند رابطه ای است که گاهی منطق صوری به جای رابطهٔ علّی به کار می گیرد. این رابطه فقط شرطی را برای وجود یافتن شیئی یا پدیده ای بدست میدهد. اما هر شرطی علّت نیست. بنابر این «اگر» در مواردی این رابطه مبّین رابطه علت - معلولی است در مواردی دیگر حتی رابطهٔ علّی را هم نمی رساند. مثلاً وقتی می گوئیم: اگر آب را حرارت دهیم به بخار تبدیل می شود رابطهٔ علّی میان حرارت و بخار آب برقرار است. اما این رابطه که «اگر شب پایان پذیرد، آفتاب از کوه سر بر میزند» رابطهٔ علّی نیست چون پایان شب علّت بر آمدن خورشید نیست. از آنجائی که جناب دکتر گاهی با آوردن بیتی از غزلی مسائل علمی را حلّ و فصل می کند! بی مناسبت نیست این بیت «شرطی» را در اینجا بیاوریم که رابطه ای بر قرار می کند اما رابطه ای که گویای هیچ سخن معقولی نیست:

کنم مصالحه یکسر به صوفیان می کوثر
بشرط آنکه نگیرند این پیاله ز دستم

یادمان نرود که رابطهٔ علّی گویای این امر است که «**الف ضرورتاً ب را پدید می آورد.**»

تخلیه بارِ الکتریکی ابر ضرورتاً تندر و آذرخش می زاید یا جریان برق اجباراً چراغ را روشن می کند. در اینجا نیز مطلقاً «اگر» در کار نیست و بنابر این رابطهٔ «اگر چنین باشد، چنان میشود» اصل علیت را هم به طور کامل و جامع بیان نمیدارد.

بدیهی است وقتی قوانین علمی شرطی اند و «اگر» دارند، وقتی قوانین علمی به شناخت واقعیت و قوانین حاکم بر آن دست نمی یابند امکان پیش بینی دقیق برای آنها نیست.

«پیش بینی های علمی هم که بر مبنای آنها (قوانین علمی – ف) در این جهان مخصوص و مادی انجام می پذیرند قدری با واقعیت فاصله دارند» (ص. 33)

پیش بینی فقط در صورتی امکان پذیر است که انسان از شیئی یا پدیده شناخت صحیح و دقیقی داشته باشد منبع حرکت و جهت حرکت او را نیز بشناسد. اما وقتی شناخت ما شرطی و منحصر است به «اینکه اگر چنین باشد، چنان میشود» چگونه می توان پیش بینی علمی داشت؟

مسئلهٔ پیش بینی علمی هم آنگونه نیست که دکتر سروش تلقین می کند. در اینجا باز هم توسل به چند نمونه لازم است. هرکس می تواند با مطالعه، نمونه های فراوانی از آن پیدا کند. زمانیکه در 1869 مندلیف شیمی دان روسی جدول عناصر شیمیائی یا بهتر بگوئیم سیستم ادواری عناصر شیمیائی را تدوین کرد، در آن جدول خانه های خالی وجود داشت متعلق به

عناصری که هنوز کشف نشده بودند. قانونمندی حاکم بر این جدول امکان داد که نه تنها به این عناصر نامی داده شود، بلکه خواص شیمیائی و حتی ساختمان اتمی آنها نیز پیش بینی شود. این عناصر بعداً کشف شدند و پیش بینی علمی کاملاً جامهٔ عمل پوشید.

آیا آقای سخنران می تواند به ما بگوید کجای این پیش بینی علمی قدری با واقعیت فاصله دارد؟

در عرصهٔ ذرات خُرد اتم و در چارچوب تئوری دایراک Dirac در بارهٔ الکترون این پیشگوئی علمی در 1928 به عمل آمد که باید ذره ای وجود داشته باشد که از لحاظ بار الکتریکی مخالف بار الکترون یعنی مثبت باشد. در 1932 این پیشگوئی به تحقق پیوست و ذره ای به نام پوزیترون کشف شد و سپس به دنبال آن پیشگوئی به عمل آمد که هر ذره را ضد ذره ای است. در واقع نیز چنین بود و به تدریج ضد ذرات یکی پس از دیگری کشف شدند (ضد پروتون، ضد نوترون وغیره). (بعضی ذرات فاقد ضد ذره اند مانند فوتون). چرا این پیشگوئی دقیق علمی که به تحقق پیوست قدری با حقیقت فاصله دارد؟

پیش از ظهور تئوری نسبیت، همهٔ دانشمندان فیزیك بر آن بودند که انتشار نور در فضا همیشه خط مستقیمی را می پیماید. اینشتین که قوهٔ جاذبه را میدانی میدانست مانند میدان مغناطیسی، پیشگوئی کرد که در مجاورت میدان جاذبهٔ قوی، نور از خط مستقیم منحرف می گردد و خم می شود. معیار صحت این پیشگوئی از یك راه ممکن بود و آن اینکه در موقع کسوفِ کاملِ خورشید که تاریکی کامل حکمفرما می شود، اگر ستارگان، دورتر از وضع عادی خود نسبت به خورشید به نظر آیند نور آنها باید توسط میدان جاذبهٔ خورشید خم شود. این امر در کسوف 29 مه 1919 به اثبات رسید و امروز پیشگوئی اینشتین حقیقتی مورد قبول همهٔ دانشمندان است. کجای این پیشگوئی خدشه دار است و قدری با حقیقت فاصله دارد؟ یك کشیش اطریشی به نام مندل با در آمیختن دو نوع نخود و نتایجی که از این آمیزش بدست آورد به این نتیجه رسید، یا بهتر بگوئیم، پیشگوئی کرد که عامل وراثت در موجودات زنده ذراتی مادی اند که هر یك جداگانه از نسلی به نسل دیگر منتقل می شوند. تحقیقات و پیشگوئی این دانشمند سال ها در بوتهٔ فراموشی افتاد و کسی بدان توجه نکرد. اما بالاخره پیشگوئی او درست از آب در آمد و امروز مسلّم است که عامل وراثت ذراتی به نام ژن می باشند که در امتداد کرموزم ها قرار گرفته اند.

مگر جز این است که در قانون سقوط اجسام هر آن میتوان فاصلهٔ جسم در حال سقوط را از مبداء با دقت پیش بینی کرد؟ آیا این واقعیت نیست که بنابر قانون نسبیت می توان جرم هر جسم را در ارتباط با سرعت با دقت تعیین نمود؟

می بینید که نه قوانین علمی شرطی اند، نه پیش بینی های علمی با «حقیقت قدری فاصله دارند» و نه اندازه گیری های علمی آنگونه است که وانمود می شود. هدف سخنران نفی جهان بینی علمی و ایدئولوژی علمی است و برای نیل به این هدف باید لااقل مقام علم را پائین آورد، علم را از اعتبار انداخت و در این کار تا آنجا پیش رفت و گفت که «*حتی نمی توان به کسی اطمینان داد که فردا خورشید طلوع خواهد کرد. صد ها هزار بار تاکنون خورشید بر آمده ولی اطمینانی نیست که فردا هم بر آید*» *(ص.40)* با این ترتیب نظام جهان هر لحظه ممکن است به هم بخورد، هیچ چیز ضروری نیست و همه چیز محصول اتفاق و تصادف است. چون نمی توان اطمینان داشت که فردا خورشید از درخشیدن نیفتد و کهکشان بر زمین سقوط نکند و زمین از حرکت باز نایستد، زمین به جای عطارد و عطارد به جای زمین تغییر مکان ندهد و قس علیهذا. وقتی هیچ نظم و ترتیبی در جهان وجود نداشت و هر آن حادثه ای امکان وقوع یافت، آنگاه شما می پذیرید که در روز محشر آفتاب از مغرب طلوع می کند، چشم های انسان ها بالای سرشان می رود و آفتاب در چند متری از سطح زمین قرار می گیرد

و جن در سپیده دم با سُم و دُم و شاخ، با قدی که دائم در حال بلند شدن و کوتاه شدن است بر مومنین ظاهر می گردد و توهمات بسیار دیگری از این نوع!!! آری از علم نباید بُت ساخت و به پرستش آن پرداخت. اصولاً پرستش، هر چه باشد موضوع آن، بیگانگی از خویش است، اما در عین حال نباید به خاطر گمراه کردن جوانان حقایق را تحریف کرد، نباید برای مبارزه با مارکسیسم مقام علم را پائین آورد، نباید برای گمراهی مردم، هر وسیله ای را مجاز شمرد. عجب آنکه این جناب دکتر که حتی به شما اطمینان نمی دهد که فردا آفتاب در میاید یکی از مسئولین انقلاب فرهنگی است. وای بر آن انقلاب فرهنگی که چنین کسانی مامور به ثمر رساندن آن باشند!

وجود قوانین عینی منحصر به طبیعت نیست. در اجتماع نیز چنین قوانینی وجود دارند و عمل می کنند. در اجتماع نیز قانون رابطه ای است عام، ضروری، پایدار، ماهوی و در عین حال عینی یعنی مستقل از شعور. معذالک میان قوانین طبیعت و قوانین اجتماع یک تفاوت اساسی است و این تفاوت در شیوه تأثیر آنها است. در طبیعت منحصراً نیرو های کور و بی شعورند که با تأثیر خود بر روی یکدیگر به قوانین حیات می بخشند. در طبیعت هیچ چیزی که حاکی از اراده، شعور و هدف باشد وجود ندارد. اما در اجتماع و تکامل آن، عواملی که تاریخ را می سازند از شعور و اراده و هدف بر خوردارند. در اجتماع هیچ چیزی روی نمی دهد مگر آنکه آگاهانه و برای نیل به هدف معینی باشد. اما فعالیت آگاهانه انسان ها در این واقعیت تغییری نمیدهد که جریان تاریخ نیز از طریق قوانین عام و درونی صورت می گیرد. قوانین اجتماعی فقط از طریق فعالیت ذهنی انسان های اجتماعی به منصه ظهور میرسند و این مطلب آنقدر عیان است که حاجتی به بیان ندارد. جامعه یک محیط انسانی است و قوانین آنهم قوانین چنین محیطی است. اگر انسانی نباشد جامعه ای نیست و طبیعتاً قوانین اجتماعی هم نیست. جامعه مجموعه روابطی است که در آن جریان زندگی اجتماعی میان انسان ها برقرار می شود. نوع این روابط در مراحل مختلف تاریخ، متفاوت است و مربوط است به درجهٔ تکامل نیروهای مولد. در محیطی که چیزی جز انسان ها و فعالیت آنها و روابط آنها در جریان فعالیت نیست طبیعی است که قوانین نیز از طریق انسان ها و فعالیت آنها بروز می کنند. وقتی از وجود و تأثیر قوانین اجتماعی سخن میرود، فعالیت انسان ها نمیتواند و نباید از نظر فرو افتد، قوانین اجتماعی هیولاهائی نیستند که از طبیعت یا «ماوراء طبیعت» بر سر انسان ها میتازند و آنها را در زیر خود خُرد میکنند. قوانین اجتماعی از فعالیت آگاهانه، ارادی، هدف دار خود انسان ها بر می خیزند، این امر روشن و بدیهی معلوم نیست چگونه برای عده ای مفهوم نمی افتد. به شما می گویند اگر انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم ضرورت است و ناگزیر بر طبق قوانین عینی روی خواهد داد دیگر چه نیازی به فعالیت انسان ها و حتی چه نیازی به حزب است آیا این مردمان نمی فهمند که ضرورت انقلاب سوسیالیستی بدون فعالیت انسان ها نه وجود دارد و نه به تحقّق در می آید، یا می فهمند و برای مبارزه با مارکسیسم و فریب مردم آن را عنوان می کنند؟ انقلاب سوسیالیستی یک پدیدهٔ جامعهٔ انسانی است و ضرورت آن هم از فعالیت روزمرهٔ انسان ها در این مرحله از تکامل تاریخ ناشی می شود. مبارزهٔ طبقاتی طبقهٔ کارگر و ایجاد سازمان هائی به منظور پیشبرد این مبارزه، فقط در جهت حرکت انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم است، همانطور که فعالیت دشمنان انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم در جهت جلوگیری از آنست. اما یک چیز مسلّم است و آن اینکه قانون انقلاب سوسیالیستی از همین مبارزهٔ طبقاتی بر می خیزد و سر انجام تأثیر خود را خواهد بخشید و جز این هم نمی تواند باشد.

از فعالیت انسان ها است که قانون انقلاب سوسیالیستی بیرون می آید. این قانون رابطه ای است عینی علیرغم اینکه خود ثمرهٔ فعالیت انسانهاست، رابطه ای است ماهوی، درونی که از بررسی اعماق اجتماع سرمایه داری نتیجه می شود نه از پدیده هائی که در سطح می لغزند، رابطه ای است پایدار و تکرار شونده بدین معنی که در هر زمان و مکانی که نظام سرمایه داری

مستقر گردید انقلاب سوسیالیستی دیر یا زود به وقوع خواهد پیوست. این قانون را مارکس نیاورده، این قانون با نظام سرمایه داری پدید آمد. مارکس فقط آن را کشف کرد همانطور که نیوتن قانون جاذبهٔ عمومی را یافت یا داروین تئوری تکامل موجودات زنده را، قانون مبارزهٔ طبقاتی نیز چنین است: قانونی است عینی که در وراء شعور و ارادهٔ انسان ها وجود دارد، ضروری است چون وقوع آن در جامعه ای که به طبقات متخاصم تقسیم شده ناگزیر است. پایدار است چون هر کجا و هر زمانی که چنین طبقاتی بوجود آیند این مبارزه ظهور خواهد کرد. قانون انقلاب اجتماعی نیز که انقلاب سوسیالیستی شکلی از آن در مرحلهٔ تکامل معینی از جامعه است، همین خصلت را دارا است وغیره. چنانکه می بینیم قوانین اجتماع در خصائص خود با قوانین طبیعت اختلافی ندارند. تفاوت اساسی در این است که در طبیعت قوانین از تأثیر نیرو های کور و لاشعور پدید میایند و در اجتماع از فعالیت انسان ها و روابط میان افراد انسانی، به ویژه روابط تولیدی و اقتصادی. هر جا قانونی حکم میراند، شناخت آن به انسان امکان پیش بینی و پیشگوئی می دهد. قوانین اجتماعی نیز از این امر مستثنی نمی باشند، منتها باید به این نکته توجه داشت که جامعه یکی از بغرنجترین و پیچیده ترین شکل حرکت مادّه است، روند آن نیز با فعالیت انسان ها، گروه های اجتماعی و نیروهای طبقاتی در پیوند است و در نتیجه پیشگوئی حوادث تاریخی مستلزم شناخت یک سلسله مقدمات تئوریک و در عین حال بکار بستن اسلوب علمی است، اسلوبی در انطباق با قوانین عام و طبیعت و اجتماع. مقدمات تئوریک که مارکسیسم آنها را پی ریزی کرد اجمالاً چنینی است:

اولاً باید واقعیت اجتماعی را تحلیل کرد و شناخت، شناخت یک چنین جامعه ای (در هر مقیاس که باشد) فقط برپایه تئوری ماتریالیستی حرکت جامعه و تاریخ بدست می آید، تئوری که متضمن تکامل نیروهای مولد و روابط تولیدی و طبقاتی، متضمن مبارزهٔ طبقاتی، تغییر و تکامل اقتصادی و اجتماعی است.

ثانیاً باید به بررسی تکامل اجتماعی نیرو های طبقاتی و شرایط زندگی آنها، به منافع طبقاتی آنها و برخورد طبقاتی آنها پرداخت. چنانکه گفته شد قوانین اجتماعی از طریق فعالیت انسان ها بروز می کنند، پیش بینی های اجتماعی نیز از طریق عمل و فعالیت انسان ها به تحقق در میاید. بنابر این باید نیروهای محرکهٔ طبقاتی را تشخیص داد و در عین حال توجه داشت که دورنما و امکانات آیندهٔ مورد نظر، با منافع، با توانائی های اجتماعی و با هدف هم آهنگ باشد.

ثالثاً تنها بر پایه جبر دیالکتیکی، یعنی شناخت قانونمندی های اجتماعی و اصل علّیت پیش بینی علمی امکان پذیر می گردد، هر گونه پیش بینی آینده ای که بر پایه جبر تاریخی نباشد چیزی جز تخیلات و پندار های واهی نیست. فراموش نکنیم که جبر دیالکتیکی، به قوانین اجتماعی به مثابه وحدت ضرورت و اتفاق می نگرد و این بدان معنی است که حوادث آینده باید به مثابه مجموعهٔ واحدی از ضرورت و اتفاق درک شود. (به مبحث ضرورت و تصادف مراجعه شود)

اسلوب (مِتُد) پیش بینی اجتماعی (از دیدگاه عام فلسفی) همان دیالکتیک ماتریالیستی است. دیالکتیک ماتریالیستی اندیشه را برای پیش بینی، متوجّه سیستم تضاد های درونی و بیرونی و مبارزهٔ این تضاد ها میکند، مبارزه ای که از آن گرایش های آینده بیرون می آیند. دیالکتیک ماتریالیستی اندیشه را به سوی روابط بغرنج درونی و بیرونی سوق میدهد، به سوی پیچیدگی تکامل که وحدت تغییرات کمی و پیوسته و تغییرات کیفی و گسسته است. به کار بستن اسلوب انقلابی را باید با شیوهٔ تفکر انتقادی و انقلابی در آمیخت، از آنچه که نو است استقبال کرد و آنچه را که کهنه و محصول جمود فکری است به دور افکند. تئوری ماتریالیستی تکامل جامعه و تاریخ و اسلوب پیش بینی انقلابی، به مارکس و انگلس امکان داد انقلاب

سوسیالیستی را در نظام سرمایه داری پیش بینی کنند و این پیش بینی درست بود، علمی بود و در اکتوبر 1917 در روسیه تزاری به تحقق در آمد. همین تئوری و اسلوب انقلابی، پیش بینی انقلاب ضد امپریالیست و دموکراتیک را در کشور های تحت سلطهٔ امپریالیسم امکان پذیر ساخت. مردمانی که گرفتار جمود فکری اند، آنها که شیوهٔ تفکر انقلابی را خوار می شمرند و شیوهٔ تفکر خود را انقلابی می پندارند، آنهائی که اندیشه ها، مفاهیم و تئوری ها را برخاسته از فطرت انسان می دانند و نه از واقعیت جهان، نمی توانند درک کنند که واقعیت دائم در تغییر است و تغییرات گاهی آنچنان پیش میروند که ماهیت و کیفیتِ واقعیت دستخوش تغییر می گردد و در چنین وضعی دیگر آن تئوری که تا دیروز صحیح بود، امروز غلط از آب در می آید. چسپیدن به آن بر خلاف شیوهٔ علمی و انقلابی موجب شکست و ناکامی در مبارزه است. به مارکس انتقاد می کنند که پیش بینی اش در مورد انقلاب اروپا درست در نیامده. مارکس بر اساس تحلیل جامعهٔ سرمایه داری، جامعه ای که هنوز در دوران شکوفائی خود بود و قوس صعودی تکامل خود را می پیمود، به این نتیجه رسید که انقلاب سوسیالیستی باید در کشور های صنعتی اروپا یا لااقل همزمان در چند کشور صنعتی اروپائی صورت گیرد تا به پیروزی بیانجامد. مارکس به درستی پیش بینی میکرد که چنانچه پرولتاریا در **یک** کشور صنعتی برای انقلاب سوسیالیستی بپاخیزد و حتی اگر انقلاب را با سرنگونی بورژوازی به پایان برساند، بورژوازی سراسر اروپا به جنگ با او بر خواهد خاست و انقلاب را خفه خواهد کرد. بنابر این انقلاب باید همزمان لااقل در چند کشور بزرگ صنعتی روی دهد تا به بورژوازی اروپا مجال اتحاد و اقدام علیه پرولتاریا ندهد. این پیش بینی در آن زمان کاملاً درست بود. تاریخ شاهد آن است که چگونه بورژوازی فرانسه و آلمان متحداً کمون پاریس، این نخستین دولت سوسیالیستی پرولتاریا را در خون غرق کرد، تاریخ شاهد آنست که چگونه بورژوازی جهانی متحداً علیه انقلاب سوسیالیستی پیروز در کشور شورا ها برخاست، اما در برابر دفاع پرولتاریا و سایر زحمتکشان از میهن سوسیالستی ناکام ماند.

اما جامعهٔ صنعتی در تکامل خود به پیش رفت و سرمایه داری وارد مرحلهٔ نوینی، مرحلهٔ امپریالیسم گردید. در این عصر تضاد های انحصاری و دولت های امپریالیستی آنچنان بالا می گیرد که به جنگ های امپریالیستی کم و بیش طولانی منتهی می شود. همین تضاد ها و جنگ ها به پرولتاریا در یک کشور واحد امکان می دهد که به انقلاب برخیزد و آن را به ثمر برساند، بدون آنکه بورژوازی جهانی فرصت سرکوبی انقلاب را پیدا کند. لنین با تحلیل امپریالیسم و البته با تکیه بر قوانین عینی تکامل جامعه و جامعهٔ سرمایه داری، بالاخص پیش بینی تازه ای کرد و پیروزی انقلاب سوسیالیستی در یک کشور واحد را به جای پیش بینی مارکس مبنی بر انقلاب همزمان پرولتاریا در چند کشور بزرگ صنعتی اروپا قرار داد و این پیش بینی نیز درست بود و در اکتوبر 1917 در روسیه تزاری به تحقق در آمد.

مائوتسه دون که اصول دیالکتیک مارکسیستی را در یک کشور نیمه مستعمره و نیمه فئودالی به کار بست با تحلیل دقیق جامعهٔ چین و نیرو های انقلاب و ضد انقلاب به کار بردن اسلوب علمی مارکسیستی، قوانین تازه ای بدست داد، پیش بینی های دیگری کرد که با پیش بینی های مارکس مغایرت داشت، ولی همهٔ پیش بینی های او به وقوع پیوست و انقلاب در 1949 پیروز گردید که چیزی جز انقلاب سوسیالیستی نبود.

برای نخستین بار چنین انقلابی در یک کشور نیمه مستعمره و نیمه فئودالی روی میداد که ظاهراً با پیش بینی های مارکس توافقی نداشت. اما چیزی که مارکس به کشف آن توفیق یافت و درست همین کشف است که پایه پیش بینی های اجتماعی است، این است که قوانین عام تکامل طبیعت و اجتماع و در عین حال اسلوب تحقیق و بررسی جامعه را بر اساس دیالکتیک مادّی بدست داد. مردمانی که قوانین طبیعت را اندازه ناپایدار معرفی می کنند که حتی نمی توانند اطمینان دهند که

فردا خورشید بر خواهد آمد، ارزش قوانین اجتماعی را باز هم بیشتر تنزل می دهند و تا آنجا تنزل میدهند که پیش بینی بر طبق قانون گویا خود قانون را به دیار عدم می فرستد. گویا

«در قوانین تاریخی یک عنصر نا اطمینانی بزرگ دیگری هم وجود دارد و آن اینکه بوقوع حادثه ای که پیش بینی کرده ایم اطمینان نمی توانیم داشته باشیم و ای بسا که خودِ پیش بینی، حادثهٔ مورد انتظار را عوض کند، به تأخیر اندازد یا برای همیشه خنثی کند» (ص.36)

البته بورژوازی جهانی (که بورژوازی و خرده بورژوازی کشور سوسیالیستی پیروز را نیز در بر می گیرد) در برابر تلاش پرولتاریا و رهروان آن می ایستد و با تمام قوا، با تمام وسایل و با توسل به تمام شیوه های مبارزه می کوشد تلاش پرولتاریا را در انقلاب ناکام گرداند، به تأخیر اندازد و چه بسا در کار خود موفق است. اما این بدان معنی نیست که انقلاب سوسیالیستی روی نخواهد داد و سوسیالیسم به جای سرمایه داری نخواهد نشست. جامعهٔ سرمایه داری سوسیالیسم را ایجاب می کند. هیچ تلاشی جلوی این ضرورت را نخواهد گرفت. این در عین حال بدان معنی هم نیست که **پیش بینی** انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم است که بورژوازی را به مقابله بر می انگیزد و قانون انقلاب سوسیالیستی را به دیار عدم می فرستد، وضع پرولتاریا در جامعهٔ سرمایه داری، مبارزهٔ او علیه بورژوازی را ایجاب می کند و بورژوازی هم برای مقابله با پرولتاریا در انتظار نمی نشیند که مارکس پیدا شود و انقلاب سوسیالیستی را پیش بینی کند. اساساً انقلاب سوسیالیستی بر پایه مبارزهٔ طبقاتی استوار است و مبارزهٔ طبقاتی مقابله بورژوازی را هم برای ناکام گذاشتن پرولتاریا در بر می گیرد. این اندیشه که پیش بینی اجتماعی، *«حادثهٔ مورد انتظار را عوض یا برای همیشه خنثی»* می کند در واقع چیزی جز انکار وجود قوانین اجتماعی نیست. چون اگر قانونی هست و پیش بینی بر اساس قانون انجام میگیرد، دیگر نه حادثهٔ مورد نیاز عوض می شود و نه برای همیشه خنثی می گردد؛ البته در قوانین اجتماعی درست بدلیل برخورد نیروهای مخالف لحظهٔ وقوع پیش بینی را نمی توان تعیین کرد ولی این بدان معنی نیست که پیش بینی به وقوع نخواهد پیوست. اگر پیش بینی علمی به وقوع نپیوندد، قانون تحت علامت سوال قرار می گیرد. در واقع هم سخنران به قوانین و اصول علمی که بر سراسر جهان مادی (طبیعت و جامعه) حکمفرماست معتقد نیست. او مفهوم جبر تاریخ را که چیزی جز قانونمندی ها و رابطهٔ علت و معلولی در جامعه نیست، ناشی از «تنگنا»ئی میداند که گویا مارکسیسم در آن گرفتار آمده است، مارکسیسم گویا برای آنکه همه را به سوی خود فراخواند، برای آن که «دل مبارزان علمی» را به دست آورد جبر تاریخ را عَلَم کرده است. وگرنه کسانی که با علم سر و کار دارند و آن را به خوبی می شناسند میدانند که جبر تاریخ کمترین پشتوانهٔ علمی ندارد و اساساً اینگونه مسائل را جائی در علم نیست. در علم به هیچ کسی وعده نمیدهند. او مانند همکیشان خود با این ترهات می خواهد اندیشه های رنگ باخته، زنگ زده و پوسیدهٔ خود را به جوانان بفروشد. اما این اباطیل در بازار کساد و بی رونق آنها خریداری نمی یابد. امروزه به ویژه در ایران پس از قریب پنج سال تجربهٔ جمهوری اسلامی این فریبکاری ها و اغفال ها راه به جائی نمی برد. مارکسیسم با نیروی بیشتری روح و ذهن پویندگان راه حقیقت را تسخیر می کند و به رهروان پرولتاریا که چشم به آیندهٔ تابناک بشریت دوخته اند نیروی بیشتری می بخشد. در ایران مارکسیسم و کمونیسم را با تبلیغات آخوندی نمی توان متوقف ساخت یا از بین برد. کمونیست را می توان اعدام کرد ولی کمونیسم را نمی توان. ایران به راه سرمایه داری می رود، در برابر بورژوازی، پرولتاریا روز به روز با کمیت بیشتر و با کیفیت بهتر قد می افرازد. اگر این وضع را میتوان تغییر داد، اگر می توان نظام سرمایه داری و بورژوازی و پرولتاریا را نابود کرد، کمونیسم و مارکسیسم را نیز میتوان بر انداخت. اما جامعه به عقب بر نمی گردد. تلاش سردمداران جمهوری اسلامی تلاشی عبث و بیهوده ای است و سرمایه داری در ایران یا بدست خود اینها و یا به دست نیروهای

استثمارگر دیگر ادامه خواهد یافت و به پیش خواهد رفت. مارکسیسم و کمونیسم درست زائیدهٔ همین نظام سرمایه داری است، نظامی که برچیدن بساط آن از عهدهٔ هیچ نیروئی جز پرولتاریا بر نمی آید. اگر نظام سرمایه داری را نمی توان نابود کرد، مارکسیسم و کمونیسم را نیز نمی توان از رشد و تکامل و از پیروزی نهائی بازداشت. مارکسیسم و کمونیسم مردنی نیست و تا زمانیکه جامعه را از قیود نظام طبقاتی آزاد نسازد به حیات خود، به پویائی خود ادامه خواهد داد. نیل به این هدف جزء در سایه مبارزه و ادامهٔ مبارزه میسر نیست. این هدفی است که مارکسیست ها به آن ایمان دارند و راه مبارزه را نیز تا پایان خواهند پیمود.

آیا طبیعت را شعور و اراده و هدفی است؟

دکتر شریعتی بر خلاف ماتریالیسم بر آنست که

«جهان، موجودی زنده، دارای اراده، خود آگاه، صاحب شعور و دارای ایده آل و هدف» است. [۸۹]

او از جهان درک یا تعریف مشخصی بدست نمی دهد. در نزد او، در جائی «جهان یعنی وجود» و وجود، طبیعت و جامعه هر دو را در بر می گیرد (ما را در این بحث با «ماوراء طبیعت» سر و کاری نیست)، اما در جای دیگر بر آنست که در جهان بینی توحیدی *«جهان و طبیعت یک پیکر می شود»* [۹۰] از سخن اخیر اینگونه بر میاید که جهان و طبیعت دو «پیکر» جداگانه اند و طبیعت بخشی از جهان نیست. علیرغم این نارسائی آنچه که میتوان از خلال نوشته های او درک کرد این است که طبیعت بخشی از جهان است و جز این هم نمی تواند باشد. در این نوشته هر جا که از طبیعت صحبت می شود منظور تمام واقعیت عینی به استثنای انسان و جامعهٔ انسانی است.

آیا طبیعت واقعاً صاحب شعور است؟

در نظر دکترشریعتی طبیعت (جهان) شعور دارد، اراده دارد، ایده آل و هدف دارد و بدین ترتیب تمام پدیده های روانی انسان به طبیعت تعمیم داده می شود.

نخست ببینیم شعور چیست. شعور مجموعهٔ فعالیت روانی انسان است، فعالیتی که همهٔ اشکال حسی و تعقلی انعکاس دنیای خارج، همهٔ عواطف و احساسات و ارادهٔ انسانی را در بر می گیرد و به این مفهوم پدیده ای است که مختص انسان است. این اشکال گوناگون پروسه های بغرنج روانی، فونکسیون ارگانی است به نام مغز که از لحاظ سازمانی پیچیده ترین و بغرنج ترین شکلی است که مادهٔ متحرک تاکنون به خود دیده است. مغز، ارگان پدیده های روانی انسان است. البته انسان یگانه حیوانی نیست که از پدیده های روانی برخوردار است. هر چه حیوانات در روند تکامل، جای عقب تری را اشغال می کنند سیستم عصبی آنها ساده تر و در نتیجه پدیده های روانی آنها نیز در درجات پائین تری قرار دارد و آنجا که سیستم عصبی مرکزی نیست هیچگونه پدیدهٔ روانی هم نیست.

اگر در گذشته تئوری تکامل موجودات زنده و منشاء حیوانی انسان هنوز سر سختانی را به مقاومت وامیداشت، امروز به دنبال حفاری های جدیدی که در سرزمین افریقا صورت گرفته جای هیچگونه تردید باقی نمی ماند که انسان از دنیای حیوانات بر خاسته است. انسان علیرغم صفات بیولوژیک خود، صدها هزار سال از جرگهٔ حیوانات متمایز نبود و مانند آنها به اندازهٔ آنها تحت تأثیر نیروهای طبیعت قرار داشت، مانند آنها به آنچه که طبیعت در اختیار او میگذاشت قناعت میکرد، حداکثر مانند میمون های آدم نما، شاخهٔ درختان را برای صید و شکار و چیدن میوهٔ درختان مورد استفاده قرار میداد. در تمام این دوران انسان مانند همهٔ حیوانات مقهور قوای کور طبیعت است، در تمام این دوران نه از شعور و مذهب اثری هست و نه از نطق و بیان. این ادعا که

---

[89]– («جهان بینی توحیدی»، ص. 24)

[90]– (همانجا، ص. 35)

«تاریخ هر جا از انسان سراغی دارد خدا را و احساس مذهبی را در کنارش دیده است و گذشته از آن مفهوم «جامعه» قابل تصور نیست»

با حقیقت و واقعیات علمی نمی خواند. انسان باید به درجهٔ معینی از شعور اجتماعی رسیده باشد برای آنکه به مفهوم مذهب دست یابد.

نخستین آثار فرهنگ انسان (Homo) به بیش از دو میلیون سال پیش مربوط می شود و فرهنگ در اینجا به معنی عام آن مورد نظر است یعنی مجموعهٔ آنچه که انسان در اجتماع بدست می آورد و آنچه که در گذشته بدست آورده است، از تکنیک های مختلف گرفته تا عادات و سنن و آثار و افکار علمی، هنری، فلسفی، مذهبی وغیره. در تاریخ طولانی تکامل انسان باید به هفتاد تا هشتاد هزار سال قبل رسید تا به تکنیک نسبتاً تکامل یافته و همراه با آن به شعور و تفکر و آثاری از آئین دنیا پرستی و تقدس ارواح (پرستش توتم) که از آن به مثابه مذاهب اولیه بشر یاد می شود برخورد.

فرهنگ انسان با ساختن ابزار سنگی آغاز می شود که نشانهٔ کار است و کار فعالیت آگاهانهٔ انسان است به خاطر نیل به هدفی که در برابر خود گذاشته است. البته کار مستلزم شناخت ولو در بدوی ترین اشکال آنست. اما این شناخت چنانچه با کار همراه نمی بود انسان از دنیای حیوانات متمایز نمی گردید. آنچه که در واقع انسان را از عالم حیوانات جدا ساخت کار بود. کار جوهر انسان است. البته کار در برخی از حیوانات نیز مشهود می اوفتد. عنکبوت اعمالی انجام میدهد که اعمال بافنده را به یاد می آورد و زنبور عسل کندوی خود را با چنان دقت و سنجشی می سازد که مایه شگفتی معماران است. اما آنچه بدترین معماران را از بهترین زنبور ها ممتاز می گرداند این است که معمار بنا را در مغز خود می سازد پیش از آنکه آن را در خارج به واقعیت در آورد.

انسان بر خلاف حیوانات دیگر فقط به داده های طبیعت چشم نمی دوزد، بلکه نیازمندی های خود را با کار خود تولید می کند و تولید بدون وسایل و ابزار حتی در ابتدائی ترین شکل آنها امکان پذیر نیست. انسان زمانی خود را از عالم حیوانات بیرون می کشد که نیازمندی های زندگی خود را با کار خود تولید می کند و زندگی مادی خود را بدین قسم پایه می گذارد.

این نکته ای است که میتوان در نظر اول به حقیقت آن پی برد و بنابر این نکته ای نیست که بتواند مورد تردید واقع شود. توصیف انسان به مثابه حیوانِ سازندهٔ ابزار، آن **خصوصیتی** از انسان را در بر میگیرد که به او امکان داده خود را از بردهٔ طبیعت به فرمانروای طبیعت تکاملِ دهد. کاوش هائی که اخیراً به منظور بررسی تاریخ پیدایش و تکامل انسان صورت گرفته نشان میدهند که انسان لااقل از دو میلیون و سیصد هزار سال پیش به ساختن ابزار سنگی نائل آمده است و جالب توجه اینکه ساختن ابزار سنگی با افزایش فوق العاده ظرفیت جمجمه همراه است و هر چه بر ظرفیت جمجمه می افزاید فرهنگ انسان تکامل بیشتری می یابد. در انسان امروزی (Homo Sapiens) که مابین سیصد تا پنجصد هزار سال عمر دارد، این ظرفیت به 1350 سانتی متر مکعب بالغ می گردد. البته این رقم در انسان امروزی نیز متغییر است و از 790 تا 2300 سانتی متر مکعب تغییر می کند ولی قدر مسلم اینکه در تاریخ تکامل انسان افزایش ظرفیت جمجمه با تکامل فرهنگ همراه است.[viii]

کار انسان، کار افراد منفرد و جدا نیست، کار اجتماعی است. کار اجتماعی نه تنها میان انسان و طبیعت روابط جدیدی برقرار می کند که در عالم حیوانات حتی در تکامل یافته ترین آنها بی سابقه است بلکه پیوند های تازه ای میان خود انسان ها ایجاد می نماید. کار اجتماعی و تولید افق دید و شناخت انسان را به طور مداوم توسعه می بخشد و به تدریج بر نیاز انسان ها به اینکه در تولید، هم آهنگ کار کنند و تجارب خود را به یکدیگر منتقل نمایند می افزاید. کار مشترک، افراد جامعهٔ انسانی

را به یکدیگر پیوند میدهد و مراوده در انسان ها این احتیاج را پدید می آورد که یکدیگر را بفهمند، امیال، نیات و اهداف خود را به هم باز گویند. از این مراوده و این احتیاج زبان می زاید و همراه با آن اندیشه و تفکر پدید می گردد که پیوسته با تکامل زندگی مادی تکامل می یابد. زبان و اندیشه که خود محصول کار اجتماعی اند به نوبهٔ خود بر روند تکامل جامعه تأثیر میگذارند و جامعه را به پیش می رانند.

شعور چنانکه گفته شد، محصول فعالیت مغز انسان است ولی فعالیت مغز زمانی آغاز می گردد که انسان در پیوند و رابطه با دنیای خارج قرار گیرد. بدون وجود امواج صوتی که در فضا پراکنده می شود احساس صدا دست نمی دهد، بدون تأثیر ذرات مواد معطر بر مخاطِ بینی احساس بو پدید نمی آید، بدون تأثیر نوری که از اجسام به چشم می رسد احساس شکل، رنگ، و اندازه صورت نمی پذیرد. احساس سردی و گرمی، زبری و نرمی از راه پوست به عمل می آید و ... بدینسان پیوند مغز با دنیای خارج از طریق اعضای حواس است. همین احساس های گوناگون از دنیای مادی خارج است که منشاء و آغاز شناخت حسی و تعقلی و دیگر پدیده های روانی است. سرچشمهٔ شعور و مضمون آن مشروط به دنیای خارج است. بدون دنیای خارج سخنی هم از شعور نمی تواند به میان آید. هر اندازه پیوند مغز و دنیای مادی خارج عمیق تر و همه جانبه تر باشد شعور تکامل بیشتری می یابد. از سوی دیگر انسان در همان حالی که زادهٔ طبیعت و ثمرهٔ تکامل طبیعت یعنی یک پدیدهٔ بیولوژیک است یک وجود اجتماعی است، مجموعه ای است از روابط اجتماعی. رشد و تکامل شعور نیز بر اساس همین روابط اجتماعی و نتیجهٔ روند زندگی اجتماعی است.

از میان این دو خصلت بیولوژیک و اجتماعی انسان، آنچه که در رشد و تکامل شعور نقش تعیین کننده داشته و دارد همانا خصلت اجتماعی است. انسان طی صد ها هزار سال زندگی مادی اجتماعی خود به تدریج طبیعت و قوانین حرکت و تکامل آن را می شناسد، طبیعت و زندگی اجتماعی خود را دگرگون می سازد و در عین حال دامنهٔ شعور و امکانات خود را توسعه می بخشد و خود را نیز رشد و تکامل میدهد. به طور خلاصه می توان گفت که اولاً شعور پدیده ای ازلی نیست و در درجهٔ معینی از تکامل دنیای مادی پدید آمده و همراه با دگرگون ساختن دنیای مادی بر اثر زندگی اجتماعی انسان رشد و تکامل یافته است. ثانیاً شعور ارتباط ناگسستنی با مغز انسان دارد و از آن جدائی ناپذیر است، ثالثاً سرچشمهٔ شعور بازتاب دنیای مادی در مغز انسان است و بالاخره رابعاً شعور ثمرهٔ کار انسان است کاری که بدون آن تولید نیازمندی های انسان و تغییر محیط پیرامون و به دنبال آن فکر و زبان نمی توانست پدید آید.[ix] اینها همه حقایق علمی مسلمی است. شاید باشند هنوز کسانیکه تئوری تکامل موجودات زنده و منشاء حیوانی انسانی را نمی پذیرند و با آن از در دشمنی در می آیند، شاید باشد کسانی که با علم و دستاورد های آن سرسازگاری ندارند و ایقان کامل به امکانات لایتناهی علم، اعم از تئوریک یا پراتیک را مردود میشمارند ولی این دشمنی نه حقیقت را از حقیقت بودن باز میدارد و نه از امکانات نامتناهی علم اندکی میکاهد. آیا این امر که شعور و اراده که مختص به انسان و فونکسیون سیستم عصبی مرکزی انسان است میتواند مورد تردید قرار گیرد؟ چگونه میتوان این خصیصهٔ منحصراً انسانی را به طبیعت تعمیم داد و بر خلاف هر گونه منطق سلیم ادعا کرد که طبیعت صاحب شعور و اراده است؟ البته میتوان در عالم تخیلات و پندار ها غوطه ور شد و سنگ و درخت و کوه و دریا و زمین و آسمان را صاحب شعور دانست، ولی این پندار ها نه سنگ و درخت را صاحب شعور می کند و نه کوه و دریا و آسمان و زمین را. این پندار ها ربطی به دنیای خارج از ذهن و عالم واقعیت ندارد.

آیا طبیعت را هدفی است؟

نخست باید دید هدف چیست. ***هدف تصویر فکری وضع یا حالتی است برای آینده که انسان آن را در عرصهٔ امکانات عینی، آگاهانه بر می گزیند و با عمل خود بدان تحقق می بخشد.*** اجزاء این تعریف را بیشتر بشکافیم.

هدف قبل از هر چیز تصویر فکری وضع یا حالت آینده است. اما هر تصویر فکری وضع، حالت یا حادثه ای در آینده لزوماً هدف نیست. بر چنین تصویری فقط به شرطی میتوان نام هدف نهاد که این تصویر در انطباق با آرزو و تمایل انسان یا انسان ها باشد. اساساً همینکه انسان پس از تعیین وضع یا حالت آینده تلاش می کند آن را به تحقق در آورد نشانهٔ آنست که آن تصویر در انطباق با آرزو و خواست انسان است و گرنه چنین تلاشی از عقل سالم بر نمی زند. مثلاً می توان این تصویر فکری آینده را در خاطر خطور داد که امسال در زمستان در جادهٔ هراز بهمن از کوه فرو خواهد افتاد. این تصویر فکری از وضع آینده است ولی بر آن نام هدف نمی توان نهاد چون در انطباق با خواست یا آرزوی انسان نیست و به خاطر آن عملی صورت نمی گیرد! پزشکی که مرگ بیمار خود را به علت بیماری مهلک و بی درمان پیشگوئی می کند، هدفی را اعلام نمی دارد چون مرگ بیمار نه خواست پزشک است و نه خواست بیمار، نه بیمار در تلاش پایان بخشیدن به زندگی خویش است و نه پزشک در تلاش کشتن بیمار. بنابر این تصویر فکری آینده فقط هنگامی هدف نام می گیرد که در انطباق با خواست و تمایل انسان باشد و انسان برای تحقق آن تلاش کند نه آنکه تصویر فکری در وراء انسان و مستقل از انسان به تحقق در آید و انسان را در وقوع آن تأثیری نباشد.

همینکه هدف، از خواست و آرزو حکایت دارد نشانهٔ آنست که نیازی از انسان را بر میاورد. این نیاز ممکن است فردی، گروهی، طبقاتی یا نیاز جامعه در کلّ آن باشد. روشن است که نیاز های انسان ها، گروه ها، طبقات در همه حال یکسان نمی باشند و چه بسا با یکدیگر در تضاد و تناقض اند. از دو طبقهٔ عمدهٔ اجتماع هر طبقه ای در تلاش است به نیاز ها و اهداف طبقاتی خود جامهٔ عمل بپوشاند. روند تکامل جامعه چیزی جز نتیجهٔ فعالیت این طبقات برای نیل به اهداف خویش نیست و سرعت تکامل جامعه وابسته به این است که نیاز های افراد تا چه اندازه با نیاز های طبقه و تمام جامعه هم آهنگ است. در جامعهٔ بی طبقه نیاز ها و اهداف تمام افراد جامعه با نیاز ها و اهداف تمام جامعه در انطباق کامل است از اینرو همهٔ افراد جامعه به اتفاق و آگاهانه برای تحقق آنها تلاش می کنند و تکامل جامعه با سرعت پیش میرود.

از سوی دیگر انسان پیوسته در واقعیتی به سر می برد که بر طبق دلخواه و ارادهٔ او شکل نگرفته است و نمی تواند آن را هر طور که بخواهد و در هر جهتی که میل کند تغییر دهد. در این واقعیت امکاناتی هست و فقط در عرصهٔ این امکانات می توان هدفی را در برابر خود گذاشت و به دنبال تحقق آن رفت. بنابر این برای تعیین هدف نخست باید امکانات موجود را شناخت و ارزیابی درستی از آنها به عمل آورد. بنابر این، هدف باید، پس از یک تحلیل علمی از واقعیت و امکانات موجود، به عنوان یک امکان واقعی شناخت شود تا بتوان آن را از عالم امکان به عالم واقعیت در آورد. آنچه که بر اساس تحلیل علمی امکان واقعی شناخته نشود، تحقق ناپذیر است و نمی تواند هدف قرار گیرد.

امکان واقعی که فرجام آن، هدفِ مورد نظر است، مبداء یک حرکت تکاملی است و حرکت تکاملی پیرو قوانین عینی حاکم بر طبیعت و اجتماع است. از این جهت هدف را نمی توان خودسرانه از میان امکانات واقعی تعیین کرد. امکان واقعی، برای آنکه به هدف برسد باید تکامل آن بر طبق قانونمندی های عینی صورت گیرد و گرنه هدفی که تعیین می شود ممکن الحصول نیست. ظاهراً چنین می نماید که انسان، با شعور و ارادهٔ خود قادر است هر هدفی را (هدفی مستقل از شرایط عینی و

حرکت تکاملی و قوانین این حرکت) در برابر خود قرار دهد و به آن دست یابد. اما در واقع چنین نیست. هدف زمانی دست یافتنی است که در تضاد با قوانین تکامل نباشد و از میان امکانات واقعیِ تحقق پذیر برگزیده شود. مثلاً از مبداء جهان سرمایه داری بازگشت به تولید خرده کالائی امکان واقعی نیست و در تضاد با قوانین تکامل جامعه است چنین هدفی فقط در عالم خیال ممکن است و تحقق آن نیز از عالم خیال فراتر نمی رود ولو آنکه در این راه تلاش فراوانی هم صورت گیرد.

بدین ترتیب در اجتماع و در جریان تاریخ، انسان ها باید آن هدفی را در برابر خود بگذارند و با فعالیت خود به تحقق آن همت گمارند که در زمرهٔ امکانات واقعی موجود و در انطباق با قوانین تکامل جامعه باشد. اهداف ذهنی هر اندازه هم که خواستنی و اشتیاق انگیز باشند هرگز حاصل نخواهند آمد ولو آنکه برای نیل به آنها از هیچ کوششی و از هیچ ایثاری دریغ نشود.

گذرا گفته شود که وابستگی هدف به امکانات واقعی و در انطباق با قوانین تکامل جامعه، در مبارزه و پراتیک اجتماعی و تاریخی دارای اهمیت حیاتی است. در پراتیک و مبارزات تاریخی و اجتماعی مهم این نیست که انسان چه اهدافی در برابر خود قرار میدهد، مهم این است که هدف ها تا چه حد در عرصهٔ امکانات واقعی جامعه قرار دارند و تا چه حد با قانونمندی های تکامل جامعه وفق میدهند. فقط آن مبارزاتی به موفقیت خواهد انجامید، فقط به آن اهدافی می توان دست یافت که قوانین تکامل جامعه را به حساب بیاورد. بدیهی است هر چه انسان ساخت اقتصادی – اجتماعی جامعه را خوب بشناسد و جهت حرکت جامعه را در انطباق با قوانین عینی تکامل به درستی تشخیص دهد، کمتر تحت تأثیر عوامل مجهول قرار میگیرد و با آزادی بیشتری هدف خود و راه نیل به آن را انتخاب می کند و به آن دست میابد. بالاخره وقتی از هدف سخن به میان میاید ناگزیر باید وسیله یا وسایل مادی و ایده ای نیل به آن موجود باشد. بدون وسیله، تحقق هدف امکان پذیر نیست ولو آنکه در انطباق با قوانین عینی تکامل باشد. این نکته را هم اضافه کنیم که دست یافتن به هدف بدین معنی است که یکی از امکانات واقعی جامه عمل می پوشد و با تحقق آن این امکان از بین می رود و در جمع امکانات واقعی دیگر تغییرات و تحولاتی پدید میاید. و در نتیجه هدف نیز دستخوش تغییر می گردد. بدینسان هدف چیزی نیست که یکبار برای همیشه تعیین شود بلکه همراه با تکامل واقعیت عینی و فعالیت عملی انسان تغییر می پذیرد، دقیقتر می شود یا با هدف های دیگر جانشین می گردد.

از آنچه در فوق آمد معلوم می شود که هدف را پیوسته باید در ارتباط دیالکتیکی با عواملی نظیر قوانین عینی تکامل جامعه و امکانات واقعی موجود، نیاز ها و منافع افراد و طبقات و وسایل نیل به هدف در نظر گرفت. در اینجا به دو انحراف میتوان اشاره کرد:

نخست مطلق کردن قوانین عینی حرکت و تکامل و این بدان معنا است که قوانین عینی حاکم بر جامعه، جامعه و افراد را خواه ناخواه به سوی سرنوشت معینی میرانند و برای رسیدن به چنین سرنوشتی فعالیت و عمل انسان ها ضروری نیست. این فاتالیسم (Fatalisem) است، انحرافی است که انسان را در برابر قوانین عینی بیچاره و ناتوان می نمایاند. روشن است که با چنین دیدی صحبت از اینکه انسان هدفی در برابر خود قرار دهد عبث و بیهوده است، چون سرنوشت، از قبل و بدون دخالت انسان تعیین شده و امکان تصمیم گیری آزادانه نیست.

دیگرمطلق کردن هدف و اراده بدون در نظر گرفتن قوانین عینی و وسائل نیل به آن است. تلاش برای تحقق چنین هدفی که یقیناً ثمری به بار نخواهد آورد به انحراف ماجراجوئی می انجامد.

با توضیحات فوق روشن است که هدف با فکر و شعور پیوندی ناگسستنی دارد، هدف و انسان از یکدیگر جدائی ناپذیرند. در طبیعت اگر انسان را کنار بگذاریم هدفی نیست و نمی تواند باشد.

«در طبیعت اگر از تأثیر متقابل انسان بر آن صرفنظر کنیم نه فقط عوامل کور و لاشعور وجود دارند که بر روی یکدیگر تأثیر میگذارند... از همهٔ آنها که اتفاق می افتد... هیچ چیز به مثابه هدف آگاهانه و ارادی روی نمیدهد. در تاریخ بر عکس آنهائی که عمل می کنند فقط انسان هائی می باشند که برخوردار از شعورند و با فکر و شور و شوق عمل میکنند و به خاطر نیل به هدف معینی به کار دست می زنند. هیچ چیز بدون مقصودی آگاهانه و هدفی ارادی صورت نمی گیرد» (مارکس)

جالب است که دکتر شریعتی که در جائی بر روی شعور، اراده و هدف طبیعت تکیه می کند و بر آنست که *«جهان دارای اراده، صاحب شعور و دارای ایده آل و هدف، است»* در جائی دیگر اشیاء طبیعت را فاقد شعور میداند. برای او انسان یگانه موجودی است که از شعور و اراده برخوردار است.

«انسان موجودی است از میان همهٔ موجودات طبیعت که به خودش شاعر است، به طبیعت آگاه است، می اندیشد، اراده می کند، انتخاب می کند و سنت جبری طبیعت را تغییر میدهد... همهٔ کائنات و موجودات طبیعت مادی، جامد و زنده، همه عبارتند از مصالح ناخود آگاه و مجبور در دست ارادهٔ خداوند یا جبر طبیعت مادی،[x] از خود به خود هیچگونه شناختی و اراده ای ندارند. گیاه همچنان رشد می کند، جوانه می زند، گل میدهد، میوه می نشیند و بعد زرد می شود و خشک می شود، که باد حرکت می کند، که کوه سائیده می شود، که ماه دور زمین می چرخد. همه به آنکه بتوانند، بی آنکه بدانند و احساس کنند بردهٔ قانونی هستند که بر اساس آن قانون ساخته و منظم شده اند. اما انسان بر خلاف همهٔ موجودات کائنات، اندیشمند، آفریننده، بدعت گذار، عصیانگر، خود آگاه و جهان آگاه است.»[۹۱]

دکتر شریعتی وقتی از انسان سخن می گوید آن را به مفهومی که معمولاً از آن مستفاد می شود در نظر نمی گیرد. مقصود او از انسان همهٔ افراد انسانی نمی باشد.

«هرکس که روی پایش راه رفت و کف دستش و پیشانیش مو نداشت انسان نیست، حیوان ناطق است... همه، حیوان ناطق اند اما همه انسان نیستند. انسان به میزانی که قدرت در تطبیق یا تغییر محیطش با ایده آل خود دارد، انسان است[۹۲]»[xi]

اگر انسان به علت داشتن شعور و اراده یک موجود استثنائی است و هیچ موجود دیگری در طبیعت برخوردار از شعور و اراده و هدف نیست پس جهان چگونه میتواند صاحب شعور و اراده و هدف باشد؟ آیا این شعور و اراده و هدف از انسان منشاء می گیرد؟ نه، کسی را چنین باوری نیست. تنها یک چیز می ماند و آن اینکه اراده ای آگاه، جهان و تمام اجزاء آن را با ارادهٔ توانای خود به سوی هدفی هدایت می کند. چنین ارادهٔ آگاهی باید در خارج از جهان باشد (در کجا؟) چون دکتر شریعتی در جهان هیچ ذیشعوری جز انسان نمی شناسد. اگر چنین است آنگاه این نتیجه حاصل میاید که هر آنچه که در جهان روی میدهد، با دست او و با اراده او است و مسیر معینی را می پیماید تا به هدف معینی نائل آید. (کدام هدف؟)

این عقیده که طبیعت را هدفی نهائی و «علت غائی» است از یونان قدیم بر می خیزد و از آنجا به دنیای مسیحیت و جهان اسلام راه یافته و علیرغم توسعه و تکامل علوم که تمام پدیده های جهان را از ساده تا بغرنج نتیجه عمل قوانین عینی حاکم بر آن میداند، هنوز در محافل مذهبی باقی مانده و تبلیغ می شود. آن آموزش مذهبی و گرایش فلسفی که اصل علیت را ـ و در مواردی با وجود تظاهر به پیروی از آن ـ نفی می کند و هر تغییر و تکامل در واقعیت عینی را برای نیل به اهداف

---

[91]– («فلسفهٔ انسان»، ص. 62 و 63)

[92]– («فلسفهٔ انسان»، ص. 93)

معینی می شمرد ـ اهدافی که بر تکامل و تغییر مقدم اند و نقش تعیین کننده دارند ـ غائیت، فینالیسم (Finalisme) یا تله ئولوژی (Teleologie) نامیده می شود.

در این آموزش، نیروی محرکهٔ تمام تغییرات جهان، در تأثیر متقابل تضاد های درونی و بیرونی اشیاء، سیستم ها و پدیده ها نیست بلکه در اهدافی است که غالباً در ماوراء جهان قرار دارند. ساختمان و تکاملِ واقعیت نه بر اساس اصل علیت که بر پایه غائیت توضیح داده می شود یعنی ثمره اراده و فعل وجودی توانا که هدفی را در برابر جهان قرار داده و جهان را به سوی آن میراند. در اینجا علت فاعلی تابع «علت غائی» و «علت غائی» مقدم بر علت فاعلی است. جهان برای هدف معینی آفریده شده است و به سوی آن پیش میرود. فعالیت انسان ها و حرکت جامعه نیز در جهت نیل به این هدف نهائی و متعالی است.

در آن زمان که زمین را مرکز جهان می پنداشتند، که آفتاب و ماه و ستارگان بدور آن می گردیدند، در آن دوران که انسان بر روی زمین اشرف مخلوقات به شمار میرفت و در مرکز کائنات قرار داشت، همه چیز بر محور انسان می گشت و بر اساس فایده ای که برای انسان داشت توصیف می گردید، مثلاً ماهی در دریا است برای آنکه انسان از آن تغذیه کند، آفتاب و ماه برای آنکه به روز و شب انسان نور و گرما می بخشند، درختان بلند و پر برگ برای آنکه انسان در گرمای سوزان در زیر سایه آنها بیاساید وغیره. انگلس آن را چنین مورد استهزاء قرار میدهد: «گربه ها آفریده شده اند برای آنکه موش ها را بخورند و موش ها آفریده شده اند برای آنکه گربه ها آنها را بخورند و تمام طبیعت آفریده شده برای آنکه عقل آفریدگار به معرض تماشا گذارده شود»

هگل با این عبارت طنز آمیز از آن یاد می کند: «حتی درخت چوب پنبه بوجود آمده برای آنکه بتوانیم برای بطری های خود در داشته باشیم.»

هنری هاینه شاعر حساس آلمانی در اثر خود «سفر به هارتز» این شیوهٔ تبیین اشیاء را به مسخره گرفته است:

«درختان سبزند زیرا که رنگ سبز برای چشم ها نیکو است... خداوند گاو را آفرید زیرا که سوپ گوشت گاو انسان ها را نیرومند می سازد، خر را آفرید برای آنکه وجه مقایسه با انسان قرار گیرد و خود انسان را آفرید برای آنکه سوپ گوشت گاو بخورد و خر نباشد.»

این شیوهٔ تبیین جهان و اشیاء آن که انسان در مرکز آن و همه چیز به خاطر ارضای غرائز و امیال انسان بود اگرچه قرن ها رواج داشت ولی به علت سستی و بیمایه گی از رونق افتاد.

اصل غائیت به دو شکل اساسی تجلی می کند:

غائیت متعالی که هدف همهٔ پدیده های مادی است توسط نیروئی غیر مادی و در خارج از جهان تعیین می شود.

غائیت ذاتی که هدف را در خود اشیاء و پدیده ها قرار می دهد و بنابر این پدیده ها همه تابع هدفی می باشند که در درون آنها نهفته است.

روشن است که غائیت به هر شکل که در آید قوانین طبیعت را نادیده می انگارد و از علوم جدا و دور می شود.

آیا نظام و انتظام جهان نشانهٔ هدف داشتن جهان است؟

آنچه که فلاسفهٔ ایده آلیست و فلاسفهٔ الهی را می راند به اینکه وجود هدفی را در جهان بپذیرند یکی نظام و انتظام جهان و مجموع اشیاء آنست و دیگر تکامل موجودات زنده که به نظر میرسد جهت معینی را دنبال می کند.

«انسان هماهنگی ها و توافق هائی بین اجزاء طبیعت مشاهده میکند و فعالیت های طبیعت را همواره تحت انتظام می بیند به طوریکه همواره نتیجهٔ آن توافق ها و هماهنگی ها هدف های خاصی است و انسان نمیتواند بپذیرد که بدون آنکه در طبیعت هدفگیری شده باشد این توافق ها و هماهنگی ها حاصل شده باشد به علاوه انسان در برخی موارد یا همهٔ موارد، طبیعت را در یک خط سیر تکاملی جهت داری مشاهده میکند و این خود دلیل است بر اینکه طبیعت به نقطهٔ معینی متوجه است و مسیر خود را برای رسیدن به آن نقطه آغاز می کند و ادامه میدهد.»[۹۳]

بدون شک طبیعت دارای نظام و انتظام است ولی این توافق ها و هماهنگی ها نتیجهٔ تأثیر نیروهای کور و ناآگاه است که بر طبیعت حکم میرانند و از تأثیر متقابل آنها قوانینی به ظهور میرسد. علوم مختلف و قوانینی که بدست داده اند تاکنون بسیاری از پدیده های طبیعت و نظام و انتظام آنها را توضیح داده اند بدون آنکه نیازی به نیروی دیگری جز نیروی طبیعت باشد. بدون شک هنوز مسائل بسیاری وجود دارد که برای آنها راه حلی یافت نشده است. در آینده مسائل دیگری بوجود خواهد آمد که علوم به روشن ساختن آنها خواهند پرداخت. این طبیعی است که هر چه علوم پیش میروند، هر چه شناخت انسان در بارهٔ اشیاء و پدیده های جهان عمیق تر و همه جانبه تر می گردد مسائل تازه و تازه تری بروز می کنند. تاریخ تکامل جامعهٔ بشری نشان میدهد که انسان به تدریج از مجهولات به معلومات، از نادانی به دانائی و از شناخت سطحی به شناخت عمیق تر و همه جانبه تری پیش رفته است و این خود روال تکامل آینده جامعه را نشان میدهد.

طبیعت را اسراری نیست که از دید تیزبین ترین انسان، شناخت او پنهان بماند. برای علوم، ناشناخته هست ولی نشناختنی نیست.

در گذشتهٔ دورِ تاریخِ بشر، انسان در برابر قهر طبیعت زبون و ناتوان بود و می کوشید پدیده های طبیعت را توضیح دهد و چون شناخت چندانی از جهان نداشت و برای پدیده ها توضیح صحیح و علمی نمی یافت ناگزیر به قوهٔ تخیل پناه می برد. این شیوهٔ تبیین جهان بر اساس شناخت واقعی استوار نبود و در برابر پیشرفت علوم از پای در می آمد. مذهب بسیار تلاش کرد از پیشرفت علم و کشف حقایق جلوگیرد. اما نیروی علم و دانش آنچنان پر توان بود که کلیسا را از سر راه برداشت و راه را برای پیشروی گشود. مذهب و کلیسا سنگر های خود را یکی پس از دیگری از دست دادند، ولی این هنوز بدان معنی نیست که کاملاً خلع سلاح شده اند. آنها پیوسته به زمینه هائی چنگ می اندازند که دانش بشر هنوز بدانها دست نیافته یا کاملاً روشن نساخته است. شکست آنها در این زمینه ها نیز حتمی است. تضاد آشتی ناپذیر میان مذهب و علم سر انجام به سود علم حل خواهد شد.

در اینکه جهان را نظام و انتظامی است جای هیچگونه تردید نیست. اگر جز این می بود انسانی بر روی زمین بوجود نمی آمد تا از «اینهمه» هم آهنگی در حیرت فرو رود و برای پاسخ به «چرا»ی آن به تلاش و تکاپو بر خیزد. این نظم و انتظام از کجا می آید؟ از تأثیر متقابل نیروهای طبیعی و قوانینی که از آن بر می خیزد. هر کجا قانون حکمفرماست در آنجا نظمی بر قرار است. نظم و انتظام جهان نتیجهٔ عمل قوانین عینی است، قوانینی مانند بقای ماده و انرژی، قانون جاذبهٔ عمومی، تئوری کوانتا، تئوری نسبیت، تئوری های فیزیک هسته ای که بر سراسر جهان حکم میرانند. وقتی سنگی و یا هر جسم دیگری به هوا پرتاب می شود با نظم و ترتیب خاصی که در قانون سقوط اجسام آمده بر زمین باز می گردد. سقوط اجسمام نتیجهٔ عمل

---

[93] – («اصول فلسفه و روش رئالیسم»، جلد 3، ص. 246)

قانون جاذبهٔ عمومی است که کور است، قهری است، بدون هدف است. در اینجا سخن از اینکه سنگ «میل» به مرکز زمین دارد و «غایت» آن این است که به مرکز زمین جذب شود سخن بیهوده ای است.

یکی از مظاهر نظام و انتظام طبیعت منظومهٔ شمسی است. مگر جز این است که این نظام و هم آهنگی محصول تأثیر نیروهای طبیعی و قوانین عینی حاکم بر جهان است؟ چرا باید نظام منظومهٔ شمسی را ناشی از هدفی دانست و آن را با توسل به نیروئی ماوراء طبیعی توضیح داد؟ خورشید یکی از میلیارد ها ستاره ای است که در کهکشان «راه شیری» جای گرفته اند و کهکشان «راه شیری» تازه آغاز جهان است. ملیون ها کهکشان دیگر به اشکال مختلف در فضای لایتناهی و در تمام جهات در حرکت اند. در هر یک از آنها ستارگانی پدید می آیند و ستارگانی بر اثر انفجار های عظیم هسته ای راه زوال می گیرند و می میرند و ستارگانی نیز مانند خورشید مسیر عادی خود را می پیمایند. فواصل آنها از زمین از ده ها ملیون سال نوری تا بیش از میلیارد ها سال نوری تغییر می کند. دور ترین ستاره ای که با تلسکوپ های امروزی قابل روئیت است، در فاصلهٔ 5 میلیارد سال نوری قرار دارد و این فقط مرزی است که تکنولوژی امروز و شرایط اتمسفر زمین آن را محدود میکند. پنج میلیارد سال نوری رقمی است که به زبان آسان می آید ولی تصور آن به زحمت در مخیلهٔ انسان می گنجد. بیاد بیاوریم که نور خورشید فقط ظرف 8 دقیقه و 18 ثانیه به زمین میرسد. در این فضای عظیم لایتناهی تمام تغییراتی که صورت می گیرد همه از همان قوانینی پیروی می کنند که در فوق بدانها اشارت رفت، قوانینی کور، قهری، بدون اراده، بدون هدف.

دامنهٔ قوانین علمی به دنیای ذرات بسیار ریز نیز کشیده می شود و در آنجا نیز نظم و انتظام پدید میاید. اتم منظومهٔ دیگری است که در آغاز قرن حاضر حیرت همه را بر انگیخت. بعضی از دانشمندان و فلاسفه از آن نتیجه گرفتند که ماده معدوم شد و اساس ماتریالیسم بر باد رفت و برخی نیز قانون علیت را که جهانشمول است زیر علامت سوال گذاشتند، کسانی نیز آن را در زمرهٔ اسرار طبیعت به شمار آوردند و از ترجیح بند هاتف اصفهانی یاد کردند که «دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی» یعنی ساختمان اتم جلوه ای از انوار ذات متعال است. اما هر چه شناخت اتم پیش رفت معلوم شد که در آن هیچ پدیده ای نیست که از دائرهٔ فرمانروائی ماتریالیسم دیالکتیک و قوانین عینی بیرون باشد. در این هم آهنگی درون اتم از تعداد الکترون و وضع قرار گرفتن و گردش آنها به دور هسته گرفته تا هسته و اجزاء مختلف آن فقط نیروی طبیعی و قوانین عینی دست دارند و بس و بر این مجموعه ذرات، هیچ هدفی متصور نیست. البته اگر به زبان «غائیت» سخن بگوئیم می توان مدعی شد که آفرینش اتم برای آنست که انسان در قرن بیستم از آن بمب اتمی و هیدروژنی بسازد و بر سر دشمنانش فرو ریزد و انرژی عظیم آن را برای رفع نیازمندی های خود بکار گیرد! اما روشن است که این نظم و هم آهنگی در دنیای ذرات هیچ هدفی را دنبال نمی کند.

مسئلهٔ داشتن هدف و نظم و انتظام در سیستم های زنده بر انگیزنده تر است. موجودات زنده در دو مقطع، حیرت انسان را بر می انگیزند.

یکی در مقطع فرد آن هم به ویژه در موجودات چند سلولی که در جریان رشد از سلول تخم تا مرحلهٔ بلوغ بتدریج صور و ساختمان های متعددی پدید میاید و دیگری در مقطع نوع (Espece) یعنی در تکامل موجودات زنده از ویروس ها و باکتری ها تا گیاهان و جانوران عالی که پیوسته به نظم و هم آهنگی بیشتری می انجامد. این طور به نظر میرسد که موجودات زنده با ساختمان ارگان های خود و با تطبیق و سازگاری خود با محیط پیرامون، هدفِ خاصی را دنبال می کنند. در موارد بسیاری تطبیق موجودات زنده با محیط پیرامون، با شرایط زیست آن، به راستی شگفت انگیز است، پرندگان آبزی را پرده ای میان انگشتان کشیده شده است که به آنها امکان میدهد در آب زیست و شنا کنند، موشِ کور که معمولاً در زیر

زمین به سر می برد دارای پنجه های حفار نیرومندی است، در گیاهانی که در مناطق خشک و بی آب میرویند برگ ها به صورت خار در می آید تا از تعریق و از دست رفتن آب جلوگیری شود، به کمک پدیده های همرنگی با محیط (Homochromie) و هم شکلی با محیط (Mimetisme) برخی از حیوانات خود را پنهان می کنند و از تعرض و دستبرد دشمنان مصون می دارند، تغییر دست به بال (پرندگان) و بالهٔ (ماهی ها) که محیط هوا و آب را در اختیار این حیوانات قرار میدهد و از این نمونه ها میتوان فراوان بر شمرد و این ها همه این اندیشه را در انسان تلقین می کند که در دنیای زنده هدفی در کار است. در واقع هم در دنیای موجودات زنده تا اواخر قرن 18 میلادی همهٔ افکار بر مدار ثبات انواع و آفرینش آنها میگشت؛ انواع حیوانات و نباتات از آغاز به همین صور آفریده شده و باقی مانده اند، آفریدگار هر نوعی را برای زندگی در محیط خاصی آفریده و آن را برای زندگی در آن محیط با وسائل و جهازات مناسبی مجهز گردانیده است.

اصل آفرینش و ثبات انواع و اصل «غائیت» تا اواخر قرن 17 فرمانروائی خود را در میان بسیاری از دانشمندان حفظ میکرد. اما تحقیقات در تاریخ گذشتهٔ دورِ زمین و پیدایش سنگواره های گوناگون از یکسو و مشاهدهٔ انواع جدید از انواع موجود، بر اثر یک تغییر ناگهانی (در همان نیمهٔ اول قرن 18) کم کم نظریه آفرینش و ثبات انواع مورد تردید قرار گرفت و اندیشهٔ تحول انواع (Transformisme) پدید آمد که به موجب آن زندگی با گذشت زمان تحول یافته و از صورت ساده و یکنواخت رو به پیچیدگی و تنوع رفته است.

اندیشهٔ تحول انواع در اوایل قرن 19 توسط لامارک (Lamarck) به صورت فرضیه تکامل موجودات زنده در آمد که به علت تسلط مذهب در اذهان و برخی توضیحات ساده و کودکانه لامارک مورد توجه قرار نگرفت و در بوتهٔ فراموشی افتاد. در جریان نیمهٔ اول قرن 19 شعب دیگر زیست شناسی مانند تشریح تطبیقی، رویان شناسی، سلول شناسی و شیمی زیستی، مسئلهٔ وحدت دنیای زنده، پیوند و قرابت حیوانات و نباتات را روشن تر در معرض تماشا گذاشتند. در 1859 داروین برای نخستین بار تئوری واقعی تکامل موجودات زنده و تطبیق موجود با محیط زیست را بیان داشت. او در اثرِ جاودانی خود تحت عنوان «بنیاد انواع» با تکیه بر انبوهی از مشاهدات و تجربیات سه واقعیت را بیان میکند و از آنها دو نتیجه میگیرد، *واقعیت اول*: افراد یک نوع پیوسته دستخوش تغییر اند به قسمی که هیچ فردی را نمی توان یافت که از افراد دیگر آن نوع متمایز نباشد. این واقعیتی است که کاملاً مشهود است و همه کس آن را می بیند. *واقعیت دوم*: ازدیاد موجودات زنده به صورت تصاعد هندسی است. *واقعیت سوم*: علیرغم این ازدیاد سریع و تصاعد هندسی تعداد افراد نوع ثابت می ماند در حالیکه مجموع آنها به تنهائی می توانند سراسر کرهٔ زمین را بپوشانند. از این سه واقعیت دو نتیجه حاصل می آید: نخست اینکه برای زندگی و ادامهٔ آن مبارزه ای در جریان است یا به گفتهٔ داروین *«به علت آهنگ سریع ازدیاد موجودات زنده، ناگزیر مبارزه ای برای زندگی در می گیرد»*. دوم آنکه در این مبارزه، آنان که اصلح اند باقی میمانند، بعضی قوی تر اند، بعضی چابک تر، گروهی در برابر تغییر آب و هوا مقاومت بیشتری دارند، عده ای در نتیجهٔ تغییرات، با محیط همرنگ و هم شکل می شوند و از شر دشمنان محفوظ می مانند وغیره. البته منظور از مبارزه، تنها جنگ با چنگ و دندان نیست بلکه برتری و امتیاز این یا آن فرد بر افراد دیگر است برای بقاء زندگی و ادامهٔ نسل. افرادی که دارای تغییرات مساعد اند با محیط فیزیکی و زیستی در انطباق قرار می گیرند و افرادی که فاقد قدرت تطبیق اند نابود می شوند. همین مبارزه به خاطر زندگی و بقاء اصلح بتدریج و به طور مداوم تطبیق نوع را با محیط زندگی فراهم میاورد.

بدین ترتیب در هر نوع، افراد دستخوش تغییراند و تغییراتی که در افراد بوقوع می پیوندد یا موجب برتری و امتیاز فرد میشود و در نتیجه او را در مبارزه به خاطر زندگی نیرو می بخشد و یا به زیان فرد تمام می شود و در نتیجه از نیروی حیاتی او

می کاهد و چه بسا او را به نیستی میکشاند. آن تغییری که سبب برتری و امتیاز است به اعقاب منتقل می شود و قابلیت حیات نسل را افزایش می دهد و بر اثر همین تغییرات است که از یکنوع، نوع دیگری می زاید. بنیاد انواع در همین واقعیت نهفته است. تغییرات اتفاقی که در افراد پدید می آیند بر اثر «مبارزه به خاطر زندگی» و «بقاء اصلح» جهت پیدا می کنند و در نتیجه چنین می نماید که دنیای زنده به سوی هدفی روان است. داروین با تکیه بر انبوهی مدارک و اسناد نشان داد که وجود بیولوژیک که ظاهراً هدفی را دنبال می کند بدون وجودی که به آن هدف بدهد ممکن است و قوانین حاکم بر طبیعت و حاکم بر دنیای زنده برای توضیح و تبیین زندگی کافی است. تطبیق و سازگاری موجودات زنده با محیط زیست که از آن به نام هدف یاد می کنند، ولی در واقع هدف نیست، ثمرهٔ تأثیر متقابل موجود زنده با محیط زیست، ثمرهٔ تضاد عوامل درونی و بیرونی موجود زنده است.

تذکر یک نکته ضروری است و آن اینکه تطبیق و سازگاری، مطلق نیست و بنابر این نمی توان گفت که زندگی در این یا آن محیط لازمه اش وجود ارگان هائی مناسب است. پردهٔ میان انگشتان پای مرغابی، اردک، قو در انطباق با زندگی در محیط آبی است، معذالک مرغانی در همین محیط زندگی می گذرانند و به همان خوبی، اگر نه بهتر، در آب شنا می کنند بدون آنکه از چنین پرده ای برخوردار باشند. پنجه های حفار موشِ کور در انطباق با زندگی در زیر زمین است اما جوندگان دیگری در زیر خاک لانه هائی حفر می کنند ولی مانند موشِ کور پنجه هائی مناسب برای کندن زمین ندارند. و از این نمونه ها کم نیست. در عین حال در نزد بسیاری از حیوانات ارگان ها یا ساختمان هائی یافت می شوند که فایده ای بر آنها متصور نیست. مثلاً خال های سیاهی که به تعداد دو یا شش بر روی بال های سرخ رنگ حشرهٔ پینه دوز افتاده چه فایده ای می تواند داشته باشد. گاهی این ارگان ها بازمانده های اعضای است که در اجداد دور یا نزدیک نقشی داشته اند ولی نقش خود را از دست داده و بقایائی از آنها باقی مانده است و از آنجمله اند ضمیمهٔ اعور، دندان های عقل و مهره های پائین ستون فقرات در انسان. گاهی رشد ارگان های مفید تا سرحد افراط پیش می رود و به جای مفید بودن، زندگی حیوان را در مخاطره می افکند مانند شاخ های عظیم نوعی از گوزن که وزن آنها به 20 تا 25 کیلو گرم میرسد و هنگام فرار به شاخهٔ درختان گیر می کند و او را از فرار باز میدارد و به کام مرگ میکشاند. وجود ارگان ها یا ساختمان هائی که در جانوران مفیدِ فایده ای نمی باشند مسئلهٔ هدف داری را زیر علامت سوال قرار میدهد. بال های شتر مرغ چه هدفی می تواند داشته باشد وقتی بدرد پرواز نمی خورد، هدف آفرینش حیوان «شتر گاو پلنگی» مانند اُرنی توزنگ (Ornithorhinque) که در استرالیا زندگی می کند چیست؟ این حیوان تخم میگذارد ولی نوزادان خود را شیر میدهد، منقاری پهن دارد و پا ها و منقار او به اردک می ماند، دُم او شبیه دُم سگ آبی و پوست او مانند پوست روباه است. هدف از گیاه یا جانور انگلی که به طفیل جانور یا گیاه دیگر زندگی می کند چیست؟ چرا باید مار بر روی زمین بخزد، آهو در دشت بدود، پرنده در هوا بپرد، ماهی در آب شنا کند و انسان بر روی دو پا راه برود؟ هدف از این تنوع چیست؟ آیا برای آنست که به قول انگلس *«عقل آفریدگار به تماشا گذاشته شود»*؟ این پدیده ها همه از لحاظ تئوری تکامل تا حدود زیادی قابل توجیه است ولی وقتی پای هدف به میان می آید بیانی برای آن نمی توان یافت.

فلاسفهٔ الهی، این پیروان مکتب «رئالیسم» به بیفایده بودن چیزی یا پدیده ای در جهان باور ندارند چون چیزی که فایده ندارد هدف نمیتواند قرار گیرد و هدف داری یکی از اصول فلسفهٔ الهی است. آنها مانند آن نویسندهٔ قرن 17 فرانسه بر این باورند که *«هیچ حیوانی فاقد عضو مفید نیست و هیچ حیوانی عضو غیر مفید ندارد»*. در نظر آنها «ادعای» بی فایده بودن اعضائی در حیوانات و حتی از این هم کلی تر «بیفایده بودن پدیده هائی» در طبیعت گویا یک «مغالطه» است چون از

«نمیدانم» و «نیست» نتیجه گرفته شده است. اما در واقع اگر مغالطه ای در کار باشد در همین «استدلال» است. در اینجا سخن از «نمیدانم» نیست از «میدانم» است. تمام پراتیک و تجربیات انسان در قرون اخیر نشان میدهد که ضمیمۀ اعور عضوء بیفایده است، مهره های پائین ستون فقرات نیز باقی ماندۀ دُم در اجداد انسان است و بنابر این مفید فایده ای نیست. آنها در انتظار نشسته اند که علم در «روز پنجاه هزار سال» آرزوی آنها را بر آورد و فایده ای بر ضمیمۀ اعور و ارگان های نظیر آن در انسان و حیوانات بیابد. ولی علم داوری خود را کرده و بیفایده بودن بسیاری از ارگان ها و ساختمان ها را در موجودات زنده به مثابه حقایقی مسلم ابراز داشته است.

روشن است که تئوری داروین یعنی تئوری تحول، با مذهب و کلیسا نمی خواند و مورد هجوم آنها قرار گرفت. بلافاصله پس از انتشار «بنیاد انواع» در مجمعی که توسط جمعیت انگلیسی طرفداران پیشرفت دانش در آکسفورد برای اظهار نظر در این تئوری تشکیل شد، اسقف شهر با شدت به داروین و تئوری او تاخت و در پایان، خطاب به هکسلی (Huxley) مدافع داروینیسم که در جلسه حضور داشت گفت: *«آیا هکسلی بر آنست که پدر بزرگ یا مادر بزرگ او از میمون برخاسته است؟»* هکسلی در پاسخ اظهار داشت از اینکه نیاکان او میمون باشند احساس شرم نمی کند. آن کسی باید احساس شرم کند که به بحث و اظهار نظر در موضوعی می پردازد که با آن از ریشه بیگانه است. و این کلام چه مناسب حال و روز است!

داروین اگرچه تحول موجودات زنده و پیوند و خویشاوندی آنها را به اثبات رسانید و نشان داد که در مبارزه به خاطر زندگی، «انتخاب طبیعی» عامل تطبیق و سازگاری است ولی علل تغییرات انفرادی را که پایه «انتخاب طبیعی» است، در نیافت. بعد از او شعب دیگر علوم زیستی مانند سلول شناسی، فیزیولوژی سلولی، ژنتیک، بیوشیمی وغیره تا اعماق فعالیت حیاتی مادۀ زنده نفوذ کردند و علل تغییرات موروثی را نیز روشن ساختند و نشان دادند که پروسۀ تغییر و تطبیق، پدیده ای ضروری و وابسته به عوامل زیستی داخلی (عواملی که از نسلی به نسلی دیگر منتقل می شوند) و شرایط خارجی (یعنی شرایط محیط زیست) است. امروز دانش سیبرنتیک که هنوز عمر چندانی بر آن نمی گذرد مِتُد تطبیق و تکامل را به وجه بهتری توضیح میدهد و باید گفت ما هنوز در آغاز مسیر علوم زیستی قرار داریم. در هر حال آنچه در اینجا مورد بحث است این است که زندگی و پیدایش و تکامل آن، نیازی به نیرو های ماوراء طبیعی یا «نیروی حیاتی» اسرار آمیز که ویتالیسم (Vitalisme) بر آن متکی است، ندارد پدیده های زیستی مانند سایر پدیده های طبیعت به کمک نیرو ها و قوانین عینی حاکم بر طبیعت قابل توضیح است.

آیا هدف، رفتن از نقص به سوی کمال است؟

قبلاً گفته شد که هدف با شعور ارتباط ناگسستنی دارد. شعور لازمۀ تعیین هدف است. صحبت از هدف بدون دخالت شعور، بی معنی است. انسان ابتدا هدف را در ذهن خود می پروراند، پیش از دست یافتن به آن، آن را در ذهن خود می بیند و ادراک می کند و سپس برای نیل به آن دست به کار می شود. کسی که هدف ساختن خانه ای را در برابر خود قرار میدهد، قبلاً میداند که چه می خواهد و چگونه می خواهد و آنگاه است که برای ساختمان آن به دنبال مصالح (وسیله) میرود. دانشمندی که در پی ساختن تلسکوپ بخاطر سیر در اجرام آسمانی است، قبلاً طرح و نقشۀ تلسکوپ و جزئیات آن را ترسیم می کند و سپس به دنبال ساختن آن میرود. این مطلبی است که به ذهن همه کس میرسد. اما فلاسفۀ الهی که به هر قیمت

میخواهند برای طبیعت و اجزاء آن هدفی بتراشند، رابطهٔ هدف و شعور را قطع میکنند و می گویند *«غائیت متقدم به شعور و اطلاع فاعل از غایت نیست»* و یا *«اطلاع از غایت در مناط غائیت دخالت ندارد»*.[۹۴]

آنها نه تنها شعور را از جمع ملاک ها حذف می کنند بلکه «لذت و رنج» را نیز در زمرهٔ ملاک های هدف جای میدهند یعنی اینکه «موجود» بر حسب اینکه به هدف دست یابد یا نیابد لذت یا رنج می برد. احتیاج را نیز اینگونه تعبیر می کنند که با دست یافتن به هدف «موجود» خود را کامل می کند، انسان یا حیوان گرسنه است بنابرین ناقص است، سیر که می شود استکمال دست میدهد، بدین سان در نزد آنان رفع احتیاج به معنی تکامل است.

«هر غائیتی... چیزی است که او را برای تأمین احتیاجات وجودی می خواهیم، گرسنه ایم و با خوردن غذا سیری میخواهیم، تشنه ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن میطلبیم و همچنین... ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می نمائیم. ساده تر بگوئیم نسبت غایت به ما که فاعل هستیم نسبت کمال است به نقص»[۹۵]

بدین ترتیب رفع گرسنگی، رفع تشنگی و رفع خستگی، حرکت به سوی کمال است. اما روزی چند بار ناقص می شویم و دوباره به کمال دست می یابیم، غریزهٔ شهوت ما را در خود فرو می برد ناقص می شویم و با ارضای آن کمال خود را باز می یابیم. آیا اینست معنی کمال؟ درک مضحکی از کمال و تکامل است!

اما مسئلهٔ مهم این است که با حذف ملاک شعور از هدف و افزودن ملاک رنج و لذت بر آن، آنها مفهوم هدف، اراده و اختیار انسان را با رِفلِکس ها و غرائز انسان و حیوان درهم می ریزند تا مدعی شوند که هدف دندان ها جویدن غذا، هدف مِری فرو بردن لقمه تا معده و هدف معده گوارش معدی است وغیره...

باید توجه داشت که هدف، قبل از هر چیز، یک مفهوم انسانی است. در خارج از انسان این واژه مفهومی ندارد. این انسان است که در تمام زمینه های فعالیت خود پیوسته هدفی را در مد نظر می گیرد و برای نیل به آن میکوشد و هم او است که اندیشهٔ هدف داری را به سراسر کائنات تعمیم میدهد، وگرنه اشیاء و پدیده های طبیعت برای خود هدفی نمی شناسند و همهٔ حرکات خود را بر طبق قوانین عینی انجام می دهند. شتری که غذا را ابتدا به معده فرو می برد و سپس آن را به دهان آورده نشخوار می کند درکی از هدف و رنج و لذت و کمال ندارد. برای میکربی که انسان را مبتلا به مرض حصبه می کند استعمال کلمهٔ هدف به کلی بی معنی است. آیا پروانه ای که به سوی منبع نور و شمع نزدیک می شود و گِرد آن به پرواز در میاید هدفش سوختن در شعله است؟ فلاسفهٔ الهی بر آنند که هدف دندان جویدن اغذیه است. اما آیا دندان برای خود چنین هدفی میشناسد؟ ممکن است گفته شود که هدف هست ولی فاعل به آن مشعر نیست. اما در واقع وظایف دندان ها، غدد بزاق، مری، معده و روده ها یا هر عضو دیگر بر اثر واکنش در برابر عامل یا محرک خارجی انجام می گیرد. وقتی غذا به دهان وارد می شود، دندان ها به کار می افتند و نمی توانند به کار نیفتند، وقتی غذا به معده رسید عضلات و ترشحات معده وظایف خود را انجام می دهند، وقتی شیئی ای در برابر دیدگان قرار گرفت دستگاه اعصاب به حرکت در میاید و نمی تواند به حرکت در نیاید. اینها همه پدیدهٔ فیزیولوژیکی (Reflexe) است و اطلاق هدف بر آن غیر علمی و نامعقول است. اصولاً فلاسفهٔ الهی نمی توانند شعور را ملاک هدف قرار ندهند. مگر نه اینست که آنها تمام کائنات را آفریدهٔ آفریننده ای دانا می شمارند، آفریننده ای که نه تنها *«در حدوث هر شیئی بلکه در دوام و بقاء آن قدرت و دانائی»* خود را اعمال می کند؟

---

[94]- (روش رئالیسم، جلد 3، ص. 249 و 256)

[95]- (روش رئالیسم، جلد 3، ص. 247)

برای مکتب *«رئالیسم آنچه در غائیت دخیل است انتخاب وسیلهٔ استکمال فاعل است».*[96] اما آنجا که سخن از «انتخاب» است ناگزیر پای شعور به میان میاید. «انتخاب وسیله» به این معنی است که از میان وسائل ممکن موجود، آن وسیله ای که فاعل را به هدف میرساند برگزیده می شود و بدون تردید تشخیص وسیلهٔ مناسب نیاز به شعور و تعقل دارد. حیوان درنده برای رفع گرسنگی شکار خود را «انتخاب» نمی کند، پروانه ای که به سوی منبع نور میرود منبع نور را «انتخاب» نمیکند، دانهٔ گیاهی که به وسیلهٔ باد به نقاط مختلف حمل می شود زمینی را که باید بر روی آن بروید «انتخاب» نمی کند. زنبور عسل نه شکل کندوی خود را انتخاب می کند و نه مصالح ساختمان آن را. البته میتوان مدعی شد که حیوان درنده میان گوشت و علف، گوشت را «انتخاب» می کند و حتی حیوان علفخوار علف های مطلوب خود را. اما این «انتخاب» نظیر آنست که گفته شود آب برای جریان یافتن سرازیری را «انتخاب» می کند. همهٔ اینها یا رفلکس اند و یا غریزه و در هر حال سخن از «انتخاب» بی معنی است. آیا سنگ برای فرود آمدن به زمین که گویا «هدف» او است پیمودن فاصله تا زمین را «انتخاب» می کند؟ تلاش «رئالیست» ها برای اثبات هدف داری و هدف گیری در وراء انسان کوششی عبث و بیهوده است.

از آنجا که «انتخاب وسیله» و *«استکمال فاعل»* در خارج، *«از یکدیگر منفک نمی شوند»* میتوان که غائیت همان «استکمال فاعل» است.

«آنچه که روح غائیت را تشکیل میدهد این است که موجود متحول متکامل، در یک جهت معین که همان جهت سیر کمالی خویش است سیر کند و فعالیت هایش همه مقدمهٔ رسیدن به آن کمال واقع شود» به عبارت دیگر *«حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل تر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص تر موجود خود را تبدیل به وی نماید» (همانجا).*

بدین ترتیب غایت و هدف یک ملاک دارد و آن هم «استکمال» است. استکمال به چه معنی است؟ استکمال یعنی تبدیل صورت «ناقص تر» شیئی، به صورت «کامل تر». بنابر این هدف هر چیز رفتن از نقص به سوی کمال است، رفتن از «ناقص تر» به سوی کاملتر. اما «نقص» و «کمال» و «ناقص تر» و کاملتر چه مفهومی دارند؟ در محاورات عادی، ما کلمهٔ «نقص» را به کار می بریم و معنی آن را در می یابیم. «این پرونده ناقص است» یعنی در آن سند یا اسنادی که باید وجود می داشت نیست یا تحقیقاتی که باید صورت می گرفت، نگرفته است. «فلانی نقص عضوی دارد» یعنی فاقد یکی از اعضاء بدن است یا در فونکسیون این یا آن عضو کاستی مشهود است. «نقص روانی» «فقدان شعور و تعقل یا فقدان این یا آن فونکسیون روانی یا این یا آن عیب اخلاقی است. اما وقتی کلمات «نقص» و «کمال» در مقیاس تکامل ـ تکامل تمام اشکال حرکت جهان مادی به کار گرفته می شود درک معنی آن، اگر غیر ممکن نباشد، دشوار است و متأسفانه فلاسفهٔ الهی در کتاب «روش رئالیسم» توضیحی نداده اند که «ناقص تر» چیست و «کامل تر» کدام است. چه چیز را باید ملاک قرار داد تا از «ناقص تر»، «کامل تر» پدید آید. آنها چنانکه گفته شد سیری، سیرابی، خفتن و ارضاء غریزهٔ جنسی را حالات «کامل تر» گرسنگی، تشنگی، بیخوابی و میل به جنس مخالف میدانند که حالات «ناقص تر» به شمار می آیند. در کنار این توضیحات برای تکامل انسان صفات دیگری نیز بر می شمرند مانند داشتن ایده آل، گرایش به کسب علم و دانش، قابلیت عصیان در برابر طاغوت و داشتن فضائل اخلاقی وغیره. در نز آنها «استکمال» از حدود انسان فراتر نمی رود اما وقتی تکامل در مقیاس جهان مطرح است این شیوهٔ برخورد به «ناقص تر» و «کامل تر» و «تکامل»، مبتذل و عامیانه جلوه می کند. دلیل آن هم این

---

[96]- (جلد 3، ص. 25)

است که «فلاسفۀ» اسلامی با آنکه تمایل به کسب علم و دانش را در زمرۀ صفات انسان کامل میگذارند ولی با هیچیک از شعب علوم آشنائی ندارند و اساساً علم و دانش بشری را از آنجا که با تحجر فکری آنها سازگار نیست خوار و بیمقدار میشمارند. برای داشتن دیدی از جهان و تکامل آن قبل از هر چیز باید آن را شناخت و شناخت جهان و تکامل آن با عقاید مذهبی آفرینش در انطباق قرار نمی گیرد، لذا آنها مجبورند علم را بدور افکنند. تا در اعتقاد به نصوص کتاب آسمانی در آنها شائبه شکی بوجود نیاید. آنها از علم تکامل موجودات زنده روی می گردانند تا انسان را محصول آفرینش، محصولی از گِلِ مسنون و روح خدا بنمایاند. با چنین دیدی از عالم و علم چه جای سخن از تکامل است.

از دیدگاه «ناقص تر» و «کامل تر» آیا عنکبوت که یک جفت پا از حشره بیشتر دارد و یک یا دو جفت بال کمتر ناقص تر از حشره است یا «کامل تر»؟ گیاهان سبز برای زندگی به هیچ موجود زنده ای نیازمند نمی باشند و زندگی خود را مستقل از موجودات زنده دیگر می گذرانند، در حالیکه حیوانات و انسان به طفیل گیاهان سبز زنده اند. آیا گیاه سبز به همین علت «کامل تر» از حیوان و حتی انسان نیست و در پله کان تکامل بالاتر از انسان قرار ندارد؟ مگر زندگی طفیلی نقص نیست؟ یک ویروس ناچیز به انسان حمله ور می شود او را از پای در میاورد. آیا ویروس که نیرویش بر انسان میچربد، «کامل تر» از انسان نیست؟ می بینید که «ناقص تر» و «کامل تر» که فلاسفۀ اسلامی از آن سخن می گویند، هیچ تعریف مشخصی ندارد.

فضائل اخلاقی را بگیریم. دروغگوئی نقص است و کسی که راست می گوید «کامل تر» از انسان دروغگو است. برای قضاوت، به این واقعیت کوچک تاریخی توجه کنید. مسلمان مومنی در رأس یک سازمان سیاسی قرار داشت که با طاغوت مبارزه می کرد، ساواک او را بازداشت کرد و در بازجوئی اسامی رهبران سازمان را پرسید. مومن مسلمان که دروغگوئی را نقص می پنداشت اسامی رهبران را برای ساواک باز گفت که منجر به بازداشت آنها گردید. وقتی علت لو دادن را از او سوال کردند جواب این بود که دروغگوئی نقص مسلمان است و گفتن دروغ بر مسلمان جائز نیست. آیا این راستگوئی نشانۀ کمال است؟ تصور نمی رود کسی به این سوال پاسخ مثبت بدهد. ممکن است گفته شود که در برابر طاغوت می توان و باید کتمان کرد و دروغ گفت. اما طاغوت کیست؟ بسیاری از مسلمانان مومن و حتی مراجع تقلید، با جمهوری اسلامی و ولایت فقیه مخالف اند. برای آنها این حکومت طاغوت است آیا مومنین مسلمان می توانند به حکام جمهوری اسلامی دروغ بگویند؟ البته ولایت فقیه و اعوان و انصار او چنین امری را خلاف شرع اسلام می نمایانند و آن را جائز نمی دانند. بالاخره معلوم نمی شود که کی و در چه شرایطی می توان دروغ بگوید و دروغ در چه اوضاع و احوالی نشانۀ انسان «کامل تر» است. بدین ترتیب در اخلاقیات نیز «ناقص تر» و «کامل تر»، یا تبدیل «ناقص تر» به «کامل تر» دانستن مبهم گذاشتن مفهوم هدف است.

اگر جهان را هدفی است این هدف کدام است؟

در اینکه جهان و طبیعت را هدفی است و حتی بنابر دکتر شریعتی جهان بدون هدف، هیچ و پوچ است زیاد صحبت میشود اما در اینکه این هدف چیست سخن به میان نمیاید. به راستی هدف جهان چیست و تکامل چه غایتی دارد؟ طفره رفتن از جواب به این سوال خود حاکی از فروماندن در جواب است. «روش رئالیسم» این واقعیات انکار ناپذیر را که جهان نمی تواند به خاطر انسان خلق شده باشد، که تطبیق موجودات زنده از تأثیر متقابل موجود و محیط و عامل «انتخاب طبیعی» منشاء می گیرد، که پدیده هائی میتوان یافت که فایده ای بر آنها متصور نیست می پذیرد.[xi i] معذالک باز همان نغمه را سر میدهد که *«این جهان با نظام مخصوص خویش پیوسته در تحول بوده و رو به تکامل می رود»*، یا *«هر موجودی با ساختمان*

مخصوص و ابزار ویژهٔ وجودی به سوی کمالات مناسب خودش رهسپار می شود»[97] اما اینکه غایت تکامل کدام است و «کمالات مناسب» هر موجود چه نوع کمالاتی است و به کجا منتهی می شود، مطلقاً معلوم نیست. آنجا که سخن از هدف و غایت در میان است باید به توضیح همین مطلب پرداخت. اینکه جهان تحول می یابد و رو به تکامل می رود گویای داشتن هدف نیست. گذشته از اینکه بحث در بارهٔ «کمالات مناسب» ستارهٔ دنباله داری که در فضا با سرعت فوق العاده در حرکت است یا صحبت در این زمینه که خفاش خونخوار (وامپیر) چگونه «به سوی کمالات مناسب خودش رهسپار می شود» و این کمالات از چه مقوله اند چندان جدی به نظر نمی رسد. اضافه کنیم که هدف و تکامل نه یک مقولهٔ واحد که دو مقولهٔ متفاوت اند. تکامل یک واقعیت انکار ناپذیر است حال آنکه هدف جهان مجهولی است که فقط به نیروی تخیل و «فلسفه» میتوان در ذهن گنجانید و به صورت مجهول باقی گذاشت.

حال که سخن از تکامل به میان آمد تذکر چند نکته ضروری به نظر می رسد:

نخست اینکه تکامل همان تغییر و تحول است منتها تغییر و تحولی که دارای جهت و گرایش معینی است، جهت و گرایشی که از اشکال سادهٔ حرکت ماده به اشکال بغرنج میرود. چنین جهت و گرایشی در تکامل دنیای زنده و جامعه و تفکر کاملاً مشهود است.

دوم اینکه تکامل نه تنها جهت دارد بلکه جهت آن از پائین به بالا است بدین معنی که مسیر تکامل خط مستقیم نیست، مار پیچ است و در نتیجه حرکت تکاملی هیچگاه به همان مرحله ای که از آن گذشته باز نمی گردد بلکه هر بار به پله کان بالاتری صعود می کند.

سوم آنکه آهنگ تکامل در حرکت های بغرنج ماده: زندگی، جامعه، تفکر به مراتب سریعتر از آهنگ حرکات ساده است.

چهارم اینکه اگر برای حرکات بغرنج ماده، تکامل به معنی تغییر و تحول جهت دار و پیش رونده، واقعیتی انکار ناپذیر است برای طبیعت غیر زنده به ویژه برای اجرام آسمانی تکامل مفهوم پیدا نمی کند.

و بالاخره پنجم اینکه مفهوم تکامل را نمی توان در مورد جهان به مثابه مجموعه ای واحد به کار گرفت، آنچه تحول می یابد اشیاء و پدیده های جهان است. به عبارت دیگر می توان از تحول و تکامل در جهان صحبت کرد و نه از تحول و تکامل جهان.

بی مناسبت نیست مفهوم تکامل را از نظر لنین در اینجا بیاوریم. لنین خطوط اصلی مفهوم مارکسیستی تکامل را چنین بیان میدارد:

«تکاملی که مراحل پیموده شده را بار دیگر می پیماید منتها به شیوهٔ دیگر، بر روی پله کانی بالاتر (نفی در نفی)، تکاملی که مسیر آن نه بر روی خط مستقیم بلکه بر روی مارپیچ پیش میرود، تکاملی انقلابی، جهش دار، همراه با تحولات بنیادی، «قطع تدرج» و «تغییر ناگهانی کمیت به کیفیت»، تکامل به کشمکش های درونی که بر اثر تضاد و مبارزهٔ نیرو ها و گرایش های مختلف پدید میاید که بر یک جسم تأثیر می گذارند و یا در چارچوب یک پدیدهٔ معین یا در درون یک جامعهٔ معین عمل می کنند، وابستگی متقابل و رابطهٔ نزدیک و ناگسستنی همهٔ جوانب هر پدیده، رابطه ای که از آن پروسهٔ واحد و قانونمندانهٔ جهانی نتیجه می شود. چنین است برخی از خصوصیات دیالکتیک به مثابه آموزش سرشار از غنای تکامل».

---

97 – (جلد 3، ص. 26)

در پایان این مقاله شاید بیفایده نباشد به این نکته توجه داده شود که فلاسفهٔ الهی وجود هدف را در جهان دلیل بر وجود پروردگار می دانند و خود پروردگار را دلیل بر وجود هدف. چون جهان را هدفی است پس پروردگار هست و چون پروردگار هست پس جهان را هدفی است. این آن چیزی است که در اصطلاح فلسفی دور و تسلسل نامیده می شود آن چنین است که ابتدا سخنی برای اثبات مطلبی گفته می شود و سپس همان مطلب برای اثبات همان سخن به کار میرود. B را از A نتیجه می گیرند و سپس A را نتیجهٔ B معرفی می کنند. چنین استدلالی از لحاظ منطق قابل قبول نیست.

اصل علیت

آن گرایش فلسفی که برای جهان هدفی قائل است، هدفی که آفریننده و اراده ای توانا از پیش تعیین کرده، آن گرایش فلسفی که «علت غائی» را مقدم بر «علت فاعلی» و این یک را تابع آن دیگری می داند، طبیعی است که به اصل علیت در جهان باور ندارد ولو آنکه برای تظاهر به قبول آن تلاش بسیاری به کار برد، صفحات زیادی را برای اعتقاد به این اصل سیاه کند و مکتب مارکسیسم را به نفی این اصل متهم بسازد. دلیل آن هم روشن است. وجود اراده ای آگاه و حاکم بر جهان که جهان را به سوی هدفی از پیش تعیین شده میراند ناگزیر با «جبر کور» با قانون علیت آنچنان در تناقض می افتد که هیچ تلاشی قادر به حل و رفع آن نیست. «فلاسفهٔ» اسلامی اصل علیت را بدیهی می شمارند اما در حقیقت به این اندیشه باور دارند که همه چیز در جهان حتی ارادهٔ انسان با دست اراده ای آگاه صورت می پذیرد و در برابر آن هیچ نیروئی را یارای مقاومت نیست. جهان و ارادهٔ انسان، ناچار در آن جهتی می رود که آن ارادهٔ آگاه اراده می کند.

دکتر شریعتی و همکیشان او که هیچ فرصتی را برای حمله به ماتریالیسم (و البته منظور آنها همیشه ماتریالیسم مارکسیست است) از دست نمیدهند، در مورد اصل علیت نیز مارکسیسم را به باد انتقاد می گیرند. بررسی این انتقادات که پیوسته با لحنی طنز آمیز و کلماتی موهن صورت می گیرد به روشنی نشان میدهد که آنها نه به علوم آشنائی دارند، نه به مارکسیسم و نه به تکامل فلسفه. فلسفهٔ آنها هنوز در مراحل قرون وسطائی دست و پا میزند. آنچه هم که از دنیای بورژوازی گرفته اند بدرستی درنیافته و هضم نکرده اند. استناد آنها هم به آن علماء و فلاسفهٔ بورژوائی است که دانسته یا نادانسته قوانین عینی طبیعت و جامعه را نفی می کنند تا جامعه را از نابودی سرمایه داری و رفتن به سوی سوسیالیسم و کمونیسم باز دارند. درک نادرست شریعتی از اصل علیت تا حدودی در بحث مربوط به دیالکتیک توضیح داده شده است معذالک با مطالعهٔ اثر «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نکات جالب و مهمی باقی می ماند که باید به آنها پرداخت. برای توضیح، نخست به بینیم مارکسیسم اصل علیت را چگونه می فهمد و بیان می کند. قبل از پرداختن به موضوع تذکر چند نکته ضروری است:

1- اگر دکتر شریعتی در اعتقاد به علم و ارزش آن پی گیر نیست، همکیشان «رئالیست» او برای علم و دانش به مثابه ابزار شناخت واقعیت عینی ارزش چندانی قائل نمی باشند. آنها از علم حرف می زنند ولی به مثابه چیزی که بدرد اموری عادی و معمولی می خورد تو گوئی ارزش علم در این است که قرص آسپرین تهیه کند تا با آن بتوان رفع سر درد کرد! این ارزیابی علم از کجا ناشی می شود؟ البته آنها فقط علوم تجربی را مشمول ارزیابی خود می سازند و ریاضیات را کنار می گذارند. غافل از اینکه علیرغم تجریداتِ فوق العادهٔ آن از پراتیک انسان سرچشمه گرفته است و می گیرد. امروز کمتر علم تجربی را می توان یافت که با ریاضیات سر و کار نداشته باشد. اما رئالیست های اسلامی را با این مقولات چکار است. آنها دشمن علم اند و «رئالیسم» آنها با علم نمی تواند کوچکترین سازشی پیدا کند. بیهوده نیست که سیاه بر روی سفید می نویسند:

«علوم تجربی یقینی نیست و علت یقینی نبودن علومی که صرفاً مستند به تجربه اند این است که فرضیاتی که در علوم ساخته می شود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجهٔ عملی دادن ندارد و نتیجهٔ عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت با آن واقع نمی شود زیرا یک فرضیه ممکن است صد در صد غلط باشد ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه

گرفت». «برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم میتوان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی به محسوسات می باشند و حس هم خطا می کند»[98]

آیا تعجب آور نیست که علم و دانش با این دستاورد های عظیمی که داشته و دارد، با آثار فرهنگی و عملی شگرفی که پیوسته بر آن مترتب می شود، با حقایق مسلمی که به اکتشاف آنها دست می یابد، آنچنان حقایقی که تأثیر آزادیبخش آنها، به انسان قدرت و کمال می بخشد، آری چنین علم و دانشی اینگونه مورد تحقیر مشتی مردم عامی واقع می شود که جز کوله باری از احادیث و روایات مستهجن و شرم انگیز چیزی بر دوش ندارند؟ آنها از علم سخن می گویند بدون آنکه معنی آن را دریابند. علم چیست؟ علم سیستم شناخت است، سیستم تکامل یابنده ای که از پراتیک اجتماعی برخاسته و خصوصیات ماهوی، روابط علی و قانونمندی های طبیعت و جامعه و تفکر را در جامهٔ مفاهیم، مقولات، قوانین، تئوری ها و فرضیه ها ارائه میدهد و به مثابه پایه فعالیت عملی انسان، فرمانروائی انسان را بر محیط طبیعی (و پس از محو تضاد های آشتی ناپذیر طبقاتی) بر محیط اجتماعی ممکن می سازد. علم چیزی جز شناخت واقعیت عینی و کشف حقیقت نیست و همین شناخت است که انسان را بر نیرو های کور طبیعت چیره می گرداند و به سوی آزادی هر چه بیشتر رهنمون می شود. تنها کسانی که منافع اجتماعیشان در انطباق با علم و پیشرفت آن نیست با علم از در خصومت در میایند و می کوشند آن را از اعتبار بیندازند. اینها با شیوهٔ تفکر خشک و متحجر خود چنین می پندارند که علم مانند «فلسفهٔ» آنها باید به یکبار به تمام مسائل و از آنجمله مسائل من در آوردی آنها پاسخ گوید و اگر نگفت فاقد ارزش است. اینها نمی دانند و نمی بینند که بشر از نادانی، از دانائی کمتر به دانائی بیشتر رفته است و می رود، آنها نمی دانند و نمی بینند که شناخت جهان آنگونه نیست که بتوان به یکبار آن را به طور جامع و کامل در اختیار گرفت. شناخت انسان تدریجی است و همراه با پراتیک انسان و تکامل وسائل تولید پیش می رود. این دماغ های پر باد نمی دانند که هرگز ممکن نیست به یکبار به حقیقت دست یافت و ناگزیر ضمن پروسهٔ شناخت، خطا ها و اشتباهاتی روی می دهد که بتدریج در جریان پژوهش های بعدی مرتفع می گردد. بدیهی است کسانی که نسبت به علم در جهالت محض بسر می برند[xiii] و منافعشان در تاریک بینی و تاریک اندیشی توده های مردم است نمی توانند با علم از در دشمنی در نیایند.

به نظر آنها علوم تجربی فقط فرضیاتی ارائه می دهند که صحت آنها به هیچوجه معلوم نیست به ویژه اگر در نظر **بگیریم** که این علوم «منتهی به محسوسات می شوند و حس هم خطا می کند». با این ارزیابی تمام دستاورد های علوم دود می شود و به هوا می رود. آیا از یک انسان عاقل، یا از انسانی که منافعش در خصومت با علم نباشد ممکن است چنین اندیشه ای سربزند؟ اینها اگر سر سوزنی با علم آشنائی داشتند و اگر دشمنی با علم ذهن آنها را کور نکرده بود می دانستند و می فهمیدند که از قضای اتفاق تجربه و پراتیک است که بر صحت داده ها، قوانین و تئوری ها حکم میدهد. امروز همه میدانند که نور در خلاء با سرعتی برابر سیصد هزار کیلومتر در ثانیه حرکت میکند. مایکلسون در 1881 این سرعت را اندازه گرفت و رقمی تقریباً برابر سیصد هزار کیلومتر در ثانیه بدست آورد. البته نه تنها این تجربه به محسوسات ما منتهی می شود بلکه خطا ممکن است از ناحیه آلات و ادوات اندازه گیری نیز بروز کند. چگونه می توان به صحت این رقم اطمینان یافت؟ اینکه تجربه را تکرار کرد. تمام دانشمندانی که طی ده ها سال از راه های مختلف به اندازه گیری سرعت نور پرداخته اند و تعداد آنها کم نیست. همه به رقم فوق رسیده اند. آیا علیرغم این تأییدات تجربی باز هم می توان صحت این حکم را که

98– («اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد 1، ص. 143 و 144)

سرعت انتشار نور در خلاء برابر سیصد هزار کیلومتر در ثانیه است به علت تجربی بودن آن مورد تردید قرار داد و حرف آخر را به «رئالیسم» اسلامی واگذاشت؟ وقتی مقدار قند در خون افزایش می یابد هورمُنی به نام انسولین آن را کاهش میدهد. این هورمُن در بخشی از لوزالمعده ترشح می شود. این ماده نخستین هورمُنی است که توانسته اند ساختمان شیمیائی آن را بشناسند و این شناخت در حدود ده سال به طول انجامید. معلوم شد که این هورمُن 51 اسید آمینه دارد، این اسید آمینه ها کدامند و با چه نظم و ترتیبی در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. البته شناخت مولکول انسولین کار آسانی نبود. امکان خطا و اشتباه در آن می رفت. اما پس از آنکه توانستند انسولین را در آزمایشگاه بسازند دیگر شکی باقی نماند که ساختمان آن به درستی شناخته شده است و تردید در آن موردی ندارد.

کشیشی اتریشی به نام مِندِل برای شناخت پدیدهٔ وراثت آزمایش هائی را آغاز کرد و نتایجی بدست آورد که سر آغاز پژوهش های تازه ای گشتند. کار کشیش بر روی تعداد زیادی گیاه صورت گرفت و باروری گل های هر گیاهی مصنوعاً انجام شد. در چنین شرایطی امکان خطا و اشتباه منتفی بود. اما وقتی این آزمایش به صور مختلف نتیجهٔ اولی را تأیید کرد، وقتی همین آزمایش بر روی گیاهان و جانوران بسیاری به عمل آمد و همهٔ نتایجِ حاصله در تأیید آزمایش های مِندِل بود. آیا باز هم می توان گفت که در تجربیات مِندِل خطا و اشتباهی رخنه کرده است؟ و از این مثال ها میتوان بدلخواه پیدا کرد.

فقط دشمنان علم میتوانند حقایق علمی را به صرف اینکه تجربی اند تخطئه کنند و از ارزش بیندازند. اساساً چگونه ممکن است نتایج تجربه صد در صد غلط باشد ولی نتایج عملی، بر آن مترتب گردد. تجربه نشان داده است که پنی سیلین می تواند بسیاری از باکتری ها را نابود کند. اگر این شناخت صد درصد نادرست باشد آیا باز هم این ماده در درمان بیماری ها نتیجه خواهد داد؟

در نزد «فلاسفهٔ» اسلامی از میان علم و «فلسفه»، آنهم فلسفه ای که به قرون گذشته تعلق دارد، داور فلسفه است.

«جمیع قوانین کلی علمی، قانون بودن و قطعی بودنشان متوقف به یک سلسله اصول کلی است که فقط فلسفه می تواند عهده دار صحت آن اصول باشد» [99]

بدین ترتیب تصمیم در بارهٔ قطعی بودن این یا آن قانون علمی با پیروان فلسفهٔ الهی است. به همین علت است که قوانین نیوتون، قوانینی که دو قرن پیشرفت علم و تکنیک بر روی آن بنا شده و هنوز در شرایط سرعت های عادی به قوت خود باقی است، قانون نیست *«تفکر محققانه ای است که سازگار با مشاهدات حاصل شده از تجربه بوده» است.* [100]

برای آنکه بدانید این «علمای اعلام» که داوری صحت و سقم علم و دانش را در انحصار خود گرفته اند چه «قوانین علمی و فلسفی» ارائه میدهند کافی است به آثاری مانند «حلیته المتقین» و «توضیح المسائل» ها نظری بیفکنید. «اگر دندان شما درد می کند انگشت خود را بر روی آن بگذارید و دعای معینی بخوانید»!! معلوم نیست این «قانون» تجربی است، عقلانی است، متکی به ریاضیات است! ولی قدر مسلم اینکه با «فلسفهٔ رئالیسم» آنها میخواند اگرچه نتیجهٔ عملی ندارد.

2– دشمنی با علم ناچار به دشمنی با ماتریالیسم و به ویژه ماتریالیسم دیالکتیک می انجامد. چون علم و ماتریالیسم دیالکتیک از یک سنخ اند. «رئالیسم» اسلامی تنها چیزیکه از ماتریالیسم میداند این است که ماتریالیسم مساوی است با ماده (البته به معنی اتم) و عیب ماتریالیسم هم در این است که دیالکتیک آمده و آن را به بیچارگی کشانیده است. ببینید «علامهٔ بزرگوار» کینهٔ دل خود را چگونه بر سر ماتریالیسم دیالکتیک خالی می کند!

---

[99]– (همانجا، جلد 1، ص. 43)

[100]– (جلد 3، ص. 136)

«فلسفهٔ ماتریالیسم دیالکتیک طریق، مشی معین ندارد. در یکجا در منطق خود اظهار میدارد تنها به مقتضای حس و تجربه باید اعتماد کرد و بس و از این لحاظ از سیستم های فلسفی حسی پیروی می کند و در جای دیگر از روش فلسفه های حسی خارج شده و در مسائل فلسفهٔ اولی «متافیزیک» که خارج از قلمرو حس است و صرفاً جنبهٔ تعقلی و نظری دارد به نفی و اثبات می پردازد و شکل و قیافهٔ «متافیزیسم» به خود می گیرد. آنجا که میخواهد از بحث های خود نتیجه جزمی و یقینی بگیرد شعار خود را جزم و تقیین قرار میدهد و روش خود را جزمی «دگماتیسم» معرفی می کند و در جای دیگر که ارزش معلومات را می خواهد تعیین کند پای حقیقت نسبی را به میان میکشد و شکاک می شود.»

«نتیجهٔ این تذبذب فلسفی اینکه در مقام توجیه تجدید نظر ها و کشف خطا ها در مسائل علوم به اِشکال و بن بست دچار می شود و راه حلی پیدا نمی کند پس نظریه تغییر حقیقت و امکان اجماع حقیقت و خطا را پیش می کشد و یکباره سوفسطائی می شود. البته خوانندهٔ محترم توجه دارد که ماتریالیسم قبل از اینکه بدست کارل مارکس و انگلس بیفتد و منطقی دیالکتیکی پیدا کند یک طریق مشی معین داشت و بالاخره هر چه بود شکاک یا سوفسطائی نبود. این منطق دیالکتیک است که این «فلاکت» را برای ماتریالیسم «بیچاره» ببار آورده است و به مثل معروف خواسته است که زیر ابرویش را اصلاح کند چشمش را کور کرده است.»[۱۰۱]

کسیکه صد ها صفحه سیاه کرده برای آنکه به جنگ ماتریالیسم دیالکتیک برود، نه از ماتریالیسم چیزی سر در میاورد، نه از دیالکتیک و طبیعتاً نه از ماتریالسم دیالکتیک.

البته ماتریالیسم قبل از مارکس برای ایدئولوگ های اسلامی زیاد ناراحت کننده نبود. پایه آن بر روی علم مکانیک قرار داشت، بنابر این از توجیه اشکال دیگر حرکت مانند شکل زیستی و شکل اجتماعی ناتوان بود و میشد به آسانی یقه اش را گرفت و از میدان مبارزه بدر کرد. ماتریالیسم پیش از مارکس تاریخ را ساختهٔ افکار میپنداشت و در نتیجه به استقبال نظرات رئالیسم میرفت وغیره. اما ماتریالیسم مارکسیست جائی برای ایده آلیست ها (مذهبی یا فلسفی) باقی نمی گذارد و آنها را به همان دنیائی میفرستد که افکارشان را مشغول میدارد، دنیای متافیزیک.

ماتریالیسم مکانیک و ماتریالیسم مارکسیست در جوهر خود با یکدیگر متفاوت اند. در آنچه که مربوط به اصل علیت است این هر دو بر آنند که جبر، عینیت دارد و مشروط است به قوانین عینی و علل مادی و انسان قادر است این وابستگی های جبری را بشناسد. اما تشابه ماتریالیسم مکانیک و ماتریالیسم مارکسیست به همین جا پایان می پذیرد. درک جبر و علیت از دیدگاه ماتریالسیم مارکسیست در نکات اساسی بسیاری با ماتریالیسم مکانیک فرق دارد.

ماتریالیسم مکانیک حرکت را فقط به معنی مکانیکی و تغییر مکان می فهمد در حالیکه در ماتریالیسم مارکسیست حرکت چیزی جز تغییر نیست و حرکت در اشکال عالی خود دارای کیفیت دیگری است.

ماتریالیسم مکانیک میکوشد تمام پدیده های جهان را با اصول مکانیک توضیح دهد و در تلاش خود در می ماند در حالیکه ماتریالیسم مارکسیست بر آنست که هر یک از اشکال حرکت ماده دارای قانونمندی های خاص خویش است که آنها را نمی توان در چارچوب تنگ قانونمندی های مکانیک محدود کرد، نمی توان قانونمندی های یک شکل حرکت را در مورد اشکال دیگر به کار گرفت. ماتریالیسم مارکسیست به اصل علیت امکان داد که به محیط جامعه راه یابد و بر اساس درک مادی تاریخ پدیده های اجتماعی را بررسی کند.

---

[101]- (جلد 1، ص. 197)

ماتریالیسم مکانیک فقط با علل مکانیکی سر و کار دارد و برای آن، زنجیر علت و معلول بر روی خط مستقیمی تا بینهایت ادامه میابد. هر حلقهٔ زنجیر علت حلقهٔ بعدی و معلول حلقهٔ پیشین خویش است.

ماتریالیسم مکانیک فقط به علل خارجی توجه دارد یعنی نیروهائی که از خارج بر جسم اثر می کنند و آن را به حرکت در میاورند، در حالیکه علل تغییرات در درون خود اشیاء و پدیده ها است که به صورت تضاد های درونی عمل می کنند.

ماتریالیسم مکانیک ضرورت را مطلق و در نتیجه اتفاق و تصادف را نفی می کند و کار را به جبر مطلق می کشاند که در برابر آن جز تسلیم چاره ای نیست. ماتریالیسم مارکسیست بین مقولات ضرورت و اتفاق، ضرورت و آزادی (اختیار) رابطهٔ دیالکتیکی بر قرار میسازد.

ماتریالیسم مکانیک به جز اصل علیت و وابستگی های علی، روابط و وابستگی های دیگری در جهان نمی شناسد در حالیکه ماتریالیسم مارکسیست رابطه و وابستگی علی را تنها یک شکل از روابط و وابستگی های جهان میداند. اشکال دیگری هست که باید یافت و شناخت.

به طور اجمال ماتریالیسم مکانیک در اصل علیت همهٔ معلول ها را به علل مکانیکی، هر حرکتی را به حرکت مکانیکی و هر قانونمندی را به قوانین مکانیک محدود میگردانید. اتفاق و تصادف را نفی می کرد و در نتیجه راه توضیح پروسه ها را در اشکال دیگر حرکت ماده که از لحاظ کیفی با شکل مکانیکی متفاوت اند بروی خود می بست و امکان کشف علل تکامل اجتماع را از دست میداد و به درک ایده آلیستی تاریخ که افکار را عامل تعیین کنندهٔ جریان تاریخ میداند می پیوست. همین نواقص و کمبود ها به ایده آلیست ها و از آنجمله به رئالیست ها فرصت داد که دوباره در پدیده های زیستی اصل غائیت را به میان بکشند، از وجود نیروی مرموزی به نام «نیروی حیاتی» سخن به میان آورند و اصل علیت را در پدیده های مربوط به زندگی نفی کنند. ماتریالیسم مارکسیست بر همهٔ این معایب غلبه کرد و اصل علیت را به تمام اشکال حرکت ماده گسترش داد.

حال ببینیم اصل علیت چیست:

علیت شکلی از وابستگی میان اشیاء و پدیده ها و سیستم های واقعیت عینی است که به موجب آن یک پدیده که علت نامیده می شود تحت شرایط معین، پدیدهٔ دیگری را که معلول نامیده می شود جبراً و ناگزیر بوجود میاورد. رابطهٔ میان علت و معلول را در خصوصیات زیر میتوان خلاصه کرد:

1– در جهان هر چیزی را علتی است،

2– هر علت معین معلول معینی را ایجاد می کند،

3– پدید آمدن علت (تحت شرایط معین) ناگزیر و جبراً به پیدایش معلول می انجامد و نمی تواند نیانجامد،

4– با پیدایش معلول، علت از میان میرود،

5– علت از لحاظ زمانی بر معلول مقدم است ولو آنکه تقدم زمانی آنقدر ناچیز باشد که فقط به کمک محاسبه بتوان آن را تعیین کرد،

6– آنچه در یک ارتباط معلول است می تواند در ارتباط دیگر علت واقع شود،

7– رابطهٔ علت و معلول برگشت ناپذیر است بدین معنی که معلول هرگز برای علت خود علت قرار نمی گیرد.

اینها همه متکی بر پراتیک دیرینهٔ انسان، متکی بر تجربیات علمی و در عین حال متکی بر تعقل است. اصل علیت مانند هر مقولهٔ فلسفی دیگر ثمرهٔ تجرید و تعمیم پراتیک و تجربه است. اما «رئالیسم» اسلامی به پیروی از برخی فیلسوفان غرب تجربه را ملاک صحت حقایق علمی نمیداند و بر آنست که:

«قانونِ علیت از قوانین فلسفی خالص است و فقط با اصول فلسفی می توان در مقام نفی یا اثبات آن بر آمد. علوم نه میتوانند این قوانین را رد کنند و نه اثبات»[۱۰۲]

فلسفهٔ اسلامی این خاصیت را دارد که بر مسائل روشن و علمی و حقایقی که انکار آنها در حکم انکار بدیهیات است، به خاطر القاء افکار خاصی، پرده ای از ابهام می کشد و به ماتریالیسم که زیر بار این القائات نمی رود میتازد. فلسفهٔ مارکسیستی، علم به قوانین عام حرکت و ساختمان طبیعت، جامعه و تفکر است و قانون علیت یکی از این قوانین عام است.

از نکاتی که در اصل علیت آمد فلاسفهٔ اسلامی سه نکتهٔ اول را می پذیرند و آنها را به ترتیب تحت سه «قانون» علیت، سنخیت و جبرِ علی ذکر میکنند، نکتهٔ 6 را مورد تأیید قرار میدهند اما نکات دیگر مورد قبول آنان نیست. در واقع آنان پیش از آنکه و بیش از آنکه به اصل علیت معتقد باشند به اندیشه های دیگری پای بندند و میکوشند این اصل را در انطباق با این اندیشه ها بگذارند، آخر اصل علیت آنچنان بدیهی است که مشکل است علناً به نفی آن پرداخت. اما می توان با تظاهر به دفاع از آن، آن را از ارزش انداخت.

به رابطهٔ زمانی توجه کنیم اصل علیت حکم می کند که علت بر معلول مقدم است زیرا معلولی که مقدم بر علت یا همزمان *«با علت در کنار علت باشد برای وجود یافتن، نیازی به علت ندارد»*. فاصلهٔ زمانی میان علت و معلول بر حسب حالاتِ مختلف متفاوت است. در برخی از پدیده های فیزیکی گاهی این فاصلهٔ زمانی آنقدر کوتاه است که حتی با وسائل دقیق نیز اندازه گیری آن ممکن نیست و فقط با محاسبه میتوان آن را اندازه گرفت. ولی در هر حال فاصله همیشه بزرگتر از صفر است. در پدیده های اجتماعی این فاصلهٔ زمانی میتواند سالها به طول انجامد. «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ظاهراً با این حکم موافق است چون مینویسد:

«علت بر معلول مقدم و معلول بر علت متأخر است زیرا تا علت نباشد معلول نخواهد بود».

اما بلافاصله میفزاید:

«در عین حال در **یکزمان** باید هر دو جمع بوده و گرد آمده باشند و از همین جا روشن است که این تقدم و تأخر زمانی نیست».[۱۰۳]

این جمله بوضوح میرساند که مراد از تقدم در جملهٔ اول تقدم زمانی علت بر معلول نیست و به این ترتیب اصل علیت زیر علامت سوال قرار میگیرد. بنابر اصل علیت، علت بوجود آورنده معلول است و اگر علت و معلول هر دو در یک زمان در کنار یکدیگر جمع آمده باشند، دیگر علت در بوجود آوردن معلول نقشی ندارد. اگر سخن از تقدم و تأخر زمانی نباشد نه علت بوجود آورندهٔ معلول است و نه معلول وجود یافته علت. ما با «علتی» سروکار داریم که علت نیست و با «معلولی» که معلول نیست. در چنین صورت سخن از قانون علیت زائد و بیهوده است.

---

[102]- (جلد 3، ص. 225)

[103]- (جلد3، ص. 212) (تکیه از من)

لازم به تذکر نیست که تقدم زمانی علت بر معلول بدین معنی نیست که میان هر دو پدیده ای که توالی زمانی دارند ولو این توالی دائمی باشد، میان هر دو پدیده ای که بدنبال هم می آیند رابطهٔ علیت برقرار است. توالی شب و روز، توالی فصول به هیچ وجه گویای این امر نیست که شب علت روز است و بهار علت تابستان.

تقدم زمانی علت بر معلول یکی از نکات اساسی اصل علیت است و نمی توان اصل علیت را پذیرفت و این تقدم زمانی را نفی کرد.

«رئالیسم اسلامی» باز هم بر آنست که نه تنها وجود یافتن معلول بلکه بقای معلول نیز وابسته به علت است. *«معلول همانطوری که حدوثاً نیازمند به علت است بقاء آن نیز نیازمند علت است»*[۱۰۴] و این را به مثابه قانونی منشعب از علیت قلمداد می کند. این حکم را می توان به دو وجه تفسیر کرد:

نخست اینکه معلول برای بقاء خود نیازمند به علت است، اما علتی غیر از آنچه که به معلول وجود بخشیده است. این مطلب مورد تردید نمی تواند واقع شود و در این صورت این داوری «رئالیسم اسلامی» که مادیین (مارکسیست ها) طرفدار عدم نیازمندی معلول به علت در بقاء می باشد از ریشهٔ نادرست و حاکی از عدم درک ماتریالیسم مارکسیست است. برای مارکسیسم اشیاء و پدیده های جهان پیوسته در حال تغییر و حرکت و تکامل اند و تغییر و تکامل و حرکت مستلزم علت است. اشیاء و پدیده های جهان هیچکدام بدون علت پدید نمی آیند و بدون علت بر جای نمی مانند. آنچه که موجب **بقای** اشیاء و پدیده ها است مجموعهٔ تضاد های درونی و بیرونی آنها است و بدیهی است که در این مجموعه نقش تعیین کننده با تضاد های درونی است. یک تغییر مکان ساده محصول تضاد است تضادی که زنون (Zenon) آن را کشف کرد و از آن برای نفی حرکت مدد گرفت در حالیکه این تضاد درست علت حرکت است. علت حرکت، حتی اگر تغییر مکان ساده باشد در خود آن نهفته است، در مبارزهٔ نیرو های متضاد و گرایش ها و روند های متضاد است. هگل می گوید:

«کشف تضاد هائی که در حرکت خود را نشان میدهند که از آن دیالکتیسین های باستانی است اما از آن نتیجه نمی شود که حرکت وجود ندارد، بلکه بیشتر این نتیجه حاصل می آید که حرکت خود تضاد موجود در واقعیت است»

بدیهی است وقتی حرکت در شکل سادهٔ مکانیکی، خصلت متضاد داشته باشد، اشکال بغرنج حرکت بدون شک دارای چنین خصلتی خواهند بود.

زندگی (به مفهوم بیولوژیک) چیزی جز تضاد نیست که در هر آن برقرار می شود و حل می شود و به محض آنکه این تضاد نابود شود زندگی نیز متوقف می گردد. اینها همه می رساند که وقتی شیئی به دنبال علتی پدید آمد بقای آن نیز بدون علت نیست. اما این علت همان علتی نیست که به شیئی وجود بخشیده است. اینها نظرات مارکسیست ها در بارهٔ اشیاء و پدیده های جهان است که پس از وجود یافتن، بقاء و دوام آنها نتیجهٔ تأثیر علل درونی و بیرونی آنها است.

اما از خلال برخی عبارات «اصول فلسفه و روش رئالیسم» اینطور مستفاد می شود که منظور نویسنده این است که علت بقاء شیئی همان علتی است که آن را پدید آورده است. توجه کنید:

«مثلاً سنگی که حرکت میکند... علت محرکه که همه جا همراه حرکت است همانا آن نیروئی است که جسم را در مسیر معینی میراند»[۱۰۵]

«محال است که حرکتی پیدا شود و فاعل مباشر آن حرکت از بین برود و آن حرکت بتواند بوجود خود ادامه دهد»[۱۰۶]

---

[104]- (جلد 3، ص. 118)

[105]- (همانجا، ص. 128)

اینها همه بدان معنی است که حرکت فقط زمانی می تواند بوجود خود ادامه دهد که علت آن حرکت از میان نرود و همراه معلول بماند.

«بقای علت در بقای معلول شرط است»[۱۰۷]

بدین ترتیب مقصود «رئالیسم اسلامی» از نیازمندی های معلول، علت در حدوث و بقاء که آن را به مثابه قانون قلمداد می کند این است که همان علتی که موجب حدوث معلول است موجب بقاء آن نیز می باشد.

«اصول فلسفه و روش رئالیسم» که «قانون» را ذکر می کند، خود حتی یک نمونه، یک شاهد مثال هم در تأیید آن نیاورده است. اگر علت که به ایجاد معلول می انجامد موجودیت خود را از دست میدهد دیگر علتی نیست که معلول را بدان نیاز باشد. تخلیه بار الکتریکی که به تندر و آذرخش حیات می بخشد یک آن بیش نمی پاید، از ترکیب اکسیژن و هیدروژن (علت)، آب (معلول) پدید می آید. بدیهی است آب برای بقاء نیازمند این دو عنصر که با ترکیب خود از بین می روند نیست. برخورد یک پوزیترون با یک الکترون (علت) به ایجاد دو فوتون (معلول) می انجامد. بقاء فوتون را نه به الکترون نیاز است و نه به پوزیترون که هیچکدام دیگر وجود ندارند. چین خوردگی های زمین را دوران های زمین شناسی بر اثر حرکات درونی زمین پدید آمده اند و هنوز پس از ده ها و صد ها مليون سال بر جای خود باقی مانده اند در حالیکه علت آنها (حرکات درونی زمین) از همان زمان پیدایش چین خوردگی ها از بین رفته است. شما با زخمه، ضربه ای بر سیم تار می زنید (علت)، صدائی بر می خیزد و طنین می افکند: (معلول) ضربهٔ آنی بیش نمی پاید و صدا و طنین را همراهی نمی کند. در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در رابطهٔ میان غایت و فعل، فعل را علت و غایت را معلول می داند و این درست است چون غایت همان هدف است و برای نیل به آن باید به تلاش برخاست. در این قبیل موارد نیز فعل (علت) با ایجاد غایت (معلول) پایان می پذیرد و معلول بدون علت به بقاء خود ادامه میدهد. تابلو های نقاشی و مجسمه های هنرمندان دوران رنسانس اروپا هنوز شیفتگان هنر را به سوی خود می کشد و به یقین در آینده نیز خواهد کشید در حالیکه آفرینندگان آنها قرن ها است چشم بر جهان فروبسته اند. مثال های فراوان دیگر می توان ذکر کرد. معذالک رابطهٔ علت و معلول در همهٔ حالات به این وضوح مشهود نیست و گاهی اینطور به نظر میرسد که علت با ایجاد معلول از بین نمی رود و در کنار معلول به بقاء خود ادامه میدهد و ظاهراً «قانون» لزوم بقاء علت در بقاء معلول درست از آب در می آید. اما این فقط ظاهر امر است. در این حالات روابط علت و معلولی، مانند حلقاتی، تند یا کند پشت سر هم می آیند و تشخیص یک حلقه از میان حلقات آسان نیست. در اتومبیلی که در حال حرکت است در نظر اول علت حرکت از خود حرکت (معلول) جدا نیست علت و معلول در کنار یکدیگرند. اما در واقع حرکت اتومبیل مرکب از یک سلسله اجزائی است که هر یک از آنها معلول یک حرکت مشخص پیستون یا پیستون ها است. هر حرکت پیستون (علت) با حدوث جزئی از حرکت (معلول) پایان می یابد، بلافاصله علت جدیدی (حرکت جدید پیستون) جای آن را می گیرد و این عمل به طور مستمر تکرار می شود. روشن است که در هر حلقه، در هر جزئی از حرکت، باز علت با حدوث معلول از میان می رود با آنکه ظاهراً علت و معلول در کنار هم قرار دارند.

در رابطهٔ میان تکامل نیرو های مولد و پیشرفت علوم باز هم چنین می نماید که تکامل نیرو های مولد (علت) به پیشرفت دانش بشری (معلول) می انجامد و بر عکس بسط و توسعهٔ دانش بشری خود منشاء تکامل نیرو های مولد است و همین ظاهر است که دکتر شریعتی را به اشتباه می اندازد و او را بر آن میدارد که مدعی شود، علت و معلول به طور متقابل علت و معلول

---

[106]- (ص. 133)

[107]- (ص. 129)

یکدیگرند چون تکامل نیرو های مولد علت پیشرفت علوم است و پیشرفت علوم علت تکامل نیرو های مولد. همین اشتباه به صورت دیگری در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» تکرار می شود که بعداً خواهد آمد ولی چنانچه در این حکم عام به رابطه های مشخص علت و معلولی توجه کنیم مسلم است که یک علت مشخص با ایجاد معلول، خود از میان می رود و معلول را به بقای آن نیازی نیست.

هر علت مشخص با ایجاد معلول مشخص معدوم می شود و همراه با معلول باقی نمی ماند. بدینسان از تمام آنچه که پراتیک تجربه و علم به انسان می آموزد قانونی مبنی بر بقاء علت همراه با بقاء معلول بیرون نمی آید. اما برای «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مهم نیست که علوم در این باره چه می گویند یا پراتیک و تجارب و حتی مشاهدات انسان چه نتیجه ای بدست میدهند. ملاک برای او «فتوای عقل و فلسفه» است.

«این مسئله را جزء مسائل فلسفی خالص باید تلقی کرد که به هیچ اصل تجربی یا غیر تجربی خارج از حوزهٔ فلسفه متکی نیست... این مسئله جزء مسائلی است که تحقیق در آنها فقط از راه برهان عقلی میسر است»[۱۰۸]

برای او فلسفه چنین حکم کرده و چنین قانونی بدست داده، اگر واقعیت خارجی با آن در تضاد است، بدابحال واقعیت! او نیرو های مرموز و مجهولی به پیش می کشد و حتی در جسم در حال حرکت «قوه ای متحد با خود جسم» کشف می کند:

«فاعل مباشر حرکت هر جسمی قوه ای متحد با خود جسم است نه قوهٔ خارجی و حتی حدوث حرکت نیز اثر بلاواسطهٔ نیرو های خارجی نمی تواند بوده باشد»[۱۰۹]

رئالیسم اسلامی طالب مجهولات است و اگر مجهولی نباشد آن را می آفریند. این «قوهٔ مجهول متحد با جسم» که آن را «طبیعت» می نامد در حدوث و بقاء حرکت همراه آنست. شما با پا ضربه ای به توپ فوتبال می زنید و آن را با سرعت معین و در جهت معین به حرکت در می آورید. علت حرکت آن نیروئی است که با ضربهٔ پا به توپ وارد می آید. سرعت حرکت بسته به شدت ضربه است. این تجربهٔ روزمرهٔ هر کودکی است که با توپ بازی می کند. این همان قانون نیوتن سه قرن پیش است: هر جسمی همیشه به حالت سکون باقی میماند مگر آنکه قوه ای بر آن وارد شود و او را مجبور کند از حالت سکون به حالت حرکت در آید. آنچه توپ را از حالت سکون به حرکت در میاورد همان نیروئی است که بر آن وارد می شود. این نیرو با ضربهٔ پا قطع می شود ولی حرکت توپ ادامه می یابد و این بدان معنی است که علت حرکت (نیروی ضربهٔ پا) همراه با حرکت نیست. اما رئالیسم اسلامی به این واقعیت روشن کار ندارد برای او ضربهٔ پا که قوهٔ خارجی است **حتی علت حدوث حرکت هم نیست،** علت، «قوه ای متحد با جسم» است که همه جا همراه حرکت است! توپ در حرکتِ خود، به مانعی بر می خورد و جهت حرکت و سرعت آن تغییر می کند. علت این تغییر جهت مانعی است که توپ به آن برخورد کرده است. اما برای رئالیسم اسلامی مسئول تغییر جهت، مانع نیست «قوهٔ متحد» با توپ است![xiv]

معلوم نیست این مسئلهٔ روشن و عادی را چرا باید با نیروئی مرموز یا «طبیعت» جسم، مجهولی که برای درک حرکت مطلقاً نیازی به آن نیست تاریک و اسرار آمیز ساخت؟ در فلسفهٔ الهی باید به هر قیمت شده ولو به قیمت توسل به پندار و اوهام بقاء علت را در بقاء معلول دخیل دانست و وقتی پندار و توهم جای حقیقت را گرفت آن وقت در بروی هر گونه پنداری باز است و می توان جنِ و پَری و ملائکه را جامهٔ عینیت و واقعیت پوشانید و به خورد دیگران داد.

108- (جلد 3، ص.124)

109- (همانجا، ص. 139)

مطالب فوق همه دال بر این امر است که «قانون» بقاء علت در بقاء معلول، آنطور که «فلسفهٔ» اسلامی مدعی است واقعیت ندارد. در رد این «قانون» در گذشته نیز شواهدی ذکر کرده اند مانند پدری که به فرزند حیات میدهد ولی فرزند را برای بقاء حیات به پدر نیاز نیست یا بَنا که خانه ای می سازد، خانه بر جای می ماند و بَنا می میرد و می پوسد و «هزاران مثال دیگر». بَنا ابتدا خانه را در مغز خود می سازد و هدف او از ساختن خانه سکونت در آنست. سپس با گِرد آوردن وسائل ساختمان با فعل خود به تحقق می بخشد... *«در اینکه فعل علت وجود غایت است شک و تردیدی نیست»* [110] اگر قانون من در آوردی «فلسفهٔ» اسلامی درست باشد فعل بنَا که به ساختمان خانه منجر شد، باید در بقای خانه نیز ادامه یابد حال آنکه واقعیت بوضوح به شما می گوید که بنَا با ساختمان خانه به فعل خود خاتمه می دهد و خانه برای بقاء به فعل بَنا که پایان یافته دیگر احتیاجی ندارد. عجب آنکه استدلال حاشیه نویس «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در اثبات «قانون» در واقع به رد آن منتهی می گردد. توجه کنید:

«بَنا علت حرکاتی است که انجام میدهد و نه علت ساختمان که مجموعه ای از مواد با خاصیت های متعینه است (در اینجا وسائل ساختمان با علت ساختمان اشتباه شده است. ف)ضامن بقای ساختمان آن موادی است که با خواص متعینه در آنجا به کار رفته...» [111]

«در اینکه فعل علت وجود غایت است شک و تردیدی نیست» و لذا فعل بَنا است که علت ساختمان خانه است و اگر «ضامن بقای ساختمان» فعل بَنا نیست بلکه *«آن موادی است که با خواص متعینه در آنجا به کار رفته»* روشن است که علت بقاء خانه همان علت وجود خانه نیست. چنانکه می بینیم این «دلیل» که بر اثبات «قانون» بقاء علت در بقاء معلول اقامه شده درست در جهت رد «قانون» است که اقامه کننده خود بدان توجه نکرده است.

اکنون این سوال پیش می آید: اصرار در ابداع بقاء علت در بقاء معلول از کجا سر چشمه می گیرد؟ ریشهٔ این «قانون» من در آوردی که همه چیز علیه آن حکم می دهد از کجا آب می خورد؟ عدم اعتقاد به بقاء علت در بقاء معلول، وقتی در مقیاس جهانی در نظر گرفته شود، بدین معنی است که آفریدگار در روز اول، روزی که «جهان نبود و بود» شد، به جهان وجود بخشید و آن را در حرکت و تکامل انداخت و از آن پس همه چیز به خودی خود و از روی جبر و ضرورت صورت می پذیرد. عدم اعتقاد به بقاء علت در بقاء معلول به این معنی است که آفریدگار علت حدوث جهان و اشیاء آنست ولی علت بقاء آن نیست. آفریدگار جهان را آفرید ولی در تغییرات و تحولاتی که پس از آفرینش در جهان روی میدهد دیگر نقشی ندارد. این نقطه نظر اگر چه آفریدگار را در مقام الوهیت باقی می گذارد ولی پایه های مذهب و معتقدات مذهبی را در هم می ریزد وانگهی اگر آفریدگار فقط علت حدوث جهان است، در بررسی اشیاء، پدیده ها، پروسه ها و سیستم ها میتوان او را کنار گذاشت و حتی بدست فراموشی سپرد به ویژه که روز ازل با پیشرفت علم کیهان شناسی پیوسته و بیش از پیش به عقب رانده می شود و بیشتر از لایتناهی بودن زمان حکایت دارد. بدیهی است آفریدگاری که نقش او فقط به آفرینش جهان و اشیاء آن محدود شود (آنهم در روزی که پیشرفت علم آن را بی نهایت از ما دور می کند) بتدریج از اذهان محو می شود و در بوتهٔ فراموشی و نسیان می افتد، چیزی که رئالیسم اسلامی مانند مذاهب دیگر نمیتواند شاهد آن باشد و چاره ای نیندیشد. از این گذشته، این امر مسلمی است که جهان متغیر و متحول و متکامل در بقای خود چیزی جز حدوث جدید و آفریده های

---

[110]- (جلد3، ص. 253)

[111]- (همانجا، ص. 129)

نو نیست، بقاء جهان از حدوث و آفرینش جدا نیست. و لذا اگر جهان با دست آفریدگاری احداث شده، حدوث و آفرینش روزمره نیز باید با دست آفریدگار انجام گیرد. حدوث و آفرینش، آفریننده می خواهد اعم از آنکه دیرینه باشد یا نو.

نتیجهٔ اینها همه اینکه «فلسفهٔ» اسلامی ناگزیر باید به این اندیشهٔ بی اساس که «بقاء علت در بقاء معلول ضروری است» صورت «قانون» بدهد. چگونه ممکن است آفریدگار را از آنچه که در این جهان حادث و آفریده می شود دور نگه داشت؟ آفریدگار نه تنها آفرینندهٔ جهان است بلکه علت واقعی همهٔ حوادثی است که در جهان روی میدهد. آفریدگار تنها «علت اول» نیست «علت العلل» است و این بدان معنی است که هر آنچه در این جهان می گذرد با اراده و قدرت او است. آفریدگار را «علت العلل» دانستن، ذات و مشیت او را مسئول همهٔ پیش آمد ها و حوادث شمردن در واقع نفی اصل علت و معلول است، حاکی از آنست که علت فقط به ظاهر، به معلول وجود میدهد. علت اصلی هر معلول ارادهٔ آفریدگار است که «علت العلل» و علت همهٔ علت ها است. دکتر شریعتی و همکیشان او از یکسو «جبر» و اصل علیت را نمی توانند منکر شوند چون این اصل در زمره بدیهیات است و از سوی دیگر نمی توانند ارادهٔ آگاه را از صحنهٔ طبیعت حذف کنند، اراده ای که همه چیز با دست او و ارادهٔ او انجام می گیرد، اراده ای که *«علت اولی»* است، *«علت العلل»* است، *«علتی که معلول هیچ علت قبلی نیست.»* [112]

اعتقاد به «علت العلل»، به وجود علتی که علت همه علت ها و نیرومندتر از همهٔ آنها است به علتی که معلول هیچ علت قبلی نیست نه تنها نفی اصل علیت که افتادن در فاتالیسم است، فاتالیسم اعتقاد به سرنوشت است، اعتقاد به این امر که هر پیش آمد در طبیعت، در جامعه و در انسان محصول قضا و قدر است و انسان در برابر آن کاملاً بیچاره و ناتوان. در گذشته روحانیت به مردم چنین می آموخت که سرنوشت هر کس گویا بر پیشانی او نقش بسته و انسان به راهی می رود که ارادهٔ آگاه از پیش برای او تعیین کرده و گریزی هم بر آن نیست. برای شما از کتاب آسمانی نقل می کردند که: تعزمن تشاء و تذل من تشاء، انک علی کل شیئی قدیرً، اما این شیوهٔ برخورد به انسان و اعمال انسان در جریان زندگی، شخص را از هر گونه مسئولیتی مبرا میدارد، افسانهٔ مکافات و پاداش را بر باد میدهد، هرگونه بی عدالتی را توجیه می کند. اگر شاه در کاخ نیاوران می زیست و «ملائک» محافظ سازمان امنیت او را از هر گزندی مصون می داشتند و اگر بینوای گرسنه در زاغهٔ تاریك و سرد، زندگی می گذارند، همه مشیت ارادهٔ آگاه است و باید آن را پذیرا شد. اینجا است که ارادهٔ آگاه به یاری کاخ نشینان بر می خیزد، با وعدهٔ آخرت و بهشت به گرسنگان و محرومان آنها را از عصیان و سرکشی باز میدارد. این اندیشه به زبان فلسفی چنین بیان می شود:

«ارادهٔ ذات حق شامل جمیع حوادث است. هر حادثهٔ ای که فرض شود مستقیماً صادر از ذات باری است. و هیچ چیزی دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست. اگر می بینید که فلان تریاق دفع سم می کند... تریاق تأثیری در بهبود یافتن ندارد، بلکه ارادهٔ خداوند است که... بعد از استعمال تریاق بهبودی و شفا می دهد. اساساً اسباب و مسببات به معنی واقعی معنی ندارد و این عادت حق است که جاری شده بر اینکه آنچه را مسببات می پنداریم، پشت سر آن چیزهائی که اسمشان را اسباب گذاشته ایم ایجاد کند بناءً علیهذا هیچگونه رابطهٔ علی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است به ارادهٔ ذات باری. افعال انسان ها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از ارادهٔ حق است» [113]

---

[112]- (دکتر شریعتی، «فلسفهٔ انسان»، ص. 98)

[113]- (نقل از «اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد3، ص. 168)

وقتی در جهان هر حادثه ای از آنجمله ارادهٔ انسان مستقیماً ناشی از ارادهٔ آگاه است دیگر جائی برای اصل علیت باقی نمی ماند.

اگر هواداران نظریه فوق را بتوان «جبری» نامید آنگاه این عنوان را نمیتوان در مورد مادیون به کار برد چون مادیون حتی پیروان ماتریالیسم مکانیک قرون 17 و 18 میلادی همه چیز را تابع قوانین عادی و اصل علیت می شمردند و نه تابع نیروئی ماوراء طبیعی یا اراده ای آگاه. اصطلاح «جبر» در اینجا مترادف با فاتالیسم است، یعنی قضا و قدر، مشیت الهی، چون در هر دو حال در جهان همهٔ پیش آمدها حتی افعال انسان مستقیماً ناشی از ارادهٔ حق است.

«اصول فلسفه و روش رئالیسم» نظر اَشاعره را (آنچه در فوق آمد) به طور غیر مستقیم «مغالطه» می نامد، غافل از اینکه این نظر هم اکنون از جانب «علما»ئی که در وفاداری آنان به اسلام تردید نیست ابراز شده و می شود. «شهید محراب» دستغیب که مورد احترام همهٔ رهبران جمهوری اسلامی است، مسلمین را چنین ارشاد میکند:

«بشر برای رسیدن به منفعتی یا نجات از ضرری به اسباب آن پناهنده می شود و چون به مقصود رسید آن را از همان سبب می داند در حالیکه واقعاً نفع رساننده و نجات دهنده خداوند است به وسیلهٔ اسباب و پس از دقت خواهد دانست که تمام سبب ها آفریده شده و ساختهٔ آفریدگار جهان است ***و تأثیر آنها از او است و ظهور اثر از آنها هم، متوقف به خواست و اذن او است»***. قل لا اَملکِ لنفسی نفعاً و لاضراً الاماشاءالله (سورهٔ اعراف، آیه 188)

«سنت الهی بر این جاری شده که تربیتِ بندگان و اصلاحِ کار های آنها را از مجاری اسباب قرار داده است. پس عاقل دست به هر سببی که دراز می کند باید نظر به سازنده و آفرینندهٔ آن سبب داشته باشد و بداند ***که اگر او نخواهد اثر پیدا نخواهد شد.*** *چنانچه اگر او بخواهد بوسیلهٔ آن سبب یا سبب دیگری که گمانش را نمی برد یا* ***بدون «هیچ سببی منظور را عملی می فرماید.»***[114]

این همان نظر «اَشاعره» است که با کلمات دیگری از جانب آیت الله ای ابراز می شود. کلمات «بدون هیچ سببی» آب پاکی بروی دست «اصول فلسفه و روش رئالیسم» میریزد و بی پرده و با صراحت اصل علیت را نفی می کند چون «منظوری» (معلولی) «بدون هیچ سببی» عملی می شود.

به این درفشانی «حجت الاسلام والمسلمین» رفسنجانی توجه کنید:

«آنچنان خداوند مالک مخلوقات و موجودات است که اگر نخواهد هیچ نیست و اگر بخواهد همه چیز هست، آنچنان مخلوقات و موجودات در ماهیت خودشان هیچ اند و هستند که منهای خدا و بدون ارتباط با خدا به هیچوجه قابل تحقق و تصور نیستند.»[115]

نفی اصل علیت به همین جا خاتمه نمی یابد. اگر در جهان هر چیز را علتی است بنابر این، هیچ موجود و هیچ حادثه ای بدون علت نیست و نمیتواند باشد. این اصل در همه جا، در طبیعت، در جامعه، در تفکر حاکم است و این موضوعی نیست که بتوان آن را انکار کرد. «اصول فلسفه» نیز آن را آنچنان اصلی میداند که نفی آن همه چیز را درهم میریزد. معذالک رئالیسم اسلامی ناگزیر است اصل علیت را نفی کند در عین آنکه برای اثبات آن یقه میدراند. دلیل آنهم روشن است. اصل علیت، وجود بدون علت را نمی پذیرد و در نتیجه وجود آفریدگار را که موجود و حادث نیست به زیر علامت سوال می برد و لذا یا

114– (از کتاب «قلب سلیم» بن نقل از روزنامهٔ کیهان)

115– (از خطبهٔ اقتصادی، قسمت یازدهم، اطلاعات 05.10.1361)

باید اصل علیت را پذیرفت و با پیگیری از آن دفاع کرد و در این صورت جائی برای آفریدگار باقی نمی ماند و یا اصل علیت را بدور افکند و به دنبال وجود بدون علت رفت، چون اگر وجودی بدون علت باشد دلیلی نیست بر آنکه موجودات دیگری یا حتی همهٔ موجودات بدون علت پا به عرصهٔ وجود نگذاشته باشند. بیهوده نیست که آیت الله دستغیب از عملی شدن «منظوری بدون سبب» سخن می گوید.

اما از عجائبِ فلسفهٔ اسلامی اینکه رئالیسم هم اصل علیت را می پذیرد و هم وجود بدون علت را و این تناقض آشکار را می کوشد با روش هائی که به آن جز سفسطه نمی توان نام نهاد توجیه کند.

او در وهلهٔ نخست برای گیج کردن خواننده یا شنونده به زبان عربی روی می آورد و دو اصطلاح «ضرورت بالغیر» و «ضرورت بالذات» را اختراع می کند و تحویل شیفتگان فلسفهٔ اسلامی میدهد.

«ضرورت بالغیر یعنی اینکه موجودی در وجود مستند به غیر باشد و از ناحیه آن غیر که علت وجود او است وجود و ضرورت وجود کسب» کند و *«ضرورت بالذات یعنی اینکه موجودی بدون استناد به هیچ علتی موجود بودن و قائم بالغیر»*[۱۱۶]

«به عبارت ساده تر «ضرورت بالغیر» یعنی چیزی که علت می خواهد و «ضرورت بالذات» یعنی چیزی که علت نمی خواهد. اما اگر بر طبق اصل علیت **هر پدیده ای که پدیدار می شود علتی دارد و اگر این علت نبود پدیده مفروض نیز نبود**»[۱۱۷] یا به عبارت دیگر «اگر هر چیز نیازمند علت است» چیز بدون علت پذیرفتنی نیست و «موجودی بدون استناد به هیچ علتی موجود» نمی تواند باشد. نمی توان هم به قانون علیت باور داشت (هر چیز علتی دارد) و هم چیز بدون علت را پذیرفت. تناقض میان «ضرورت بالغیر» و «ضرورت بالذات» با بازی با کلمات یا به قول آنها «باتلاعب باالفاظ» حل نمی شود.

چند ده سال پس از انتشار جلد 3 و «دفاع» از اصل علیت، پس از آنکه «مدتی این مثنوی تعطیل شد» رئالیسم اسلامی در سال 1350 برای حل تناقض فوق آهنگ دیگری می نوازد.

«مضمون قانون نامبرده (قانون علیت) این نیست که هر موجودی علتی می خواهد، بلکه این است که هر حادثه ای علتی دارد یعنی چیزی که «نبود و شد» علتی از برای پیدایش وی ضرورت است»[۱۱۸]

بدین ترتیب رئالیسم اسلامی احکام گذشتهٔ خود را فراموش می کند. قبلاً اصل علیت به این معنی بود که *«هر پدیده که پدیدار می شود علتی دارد و اگر این علت نبود پدیده مفروض نیز نبود»* و اکنون بدین معنی است که *«مضمون قانون علیت این نیست که هر موجودی علتی می خواهد»*. از این صریحتر نمی توان قانون علیت را نفی کرد. اگر هر موجودی برای پدید آمدن به علتی نیازمند نیست معلوم می شود قانون علیت قانون نیست چون شمول ندارد. به علاوه در جلد 3، «اصول فلسفه» آنجا که از اصل علیت سخن می رود فرقی میان «موجود» و «حادثه» گذاشته نمی شود. چون هر حادثه ای به آفرینشی می انجامد و موجودی پدید می آید ولو آنکه این موجود دیری نپاید. کدام موجودی را میتوان یافت که «بود» خود را از «نبود» نگیرد. هر موجودی حدوث است و تفاوتی میان حادثه و موجود نیست و نمی توان به صرف فرق گذاشتن میان «حادثه» و «موجود» برای فلسفه درک دیگری از قانون علیت سوای درک علم قائل شد. در جلد 3 «اصول فلسفه» همه جا میان حادثه و موجود تساوی برقرار است: «... موجوداتی که به صورت حادثه اکنون در این جهان هستند...» (ص.143). *«نظام موجودات جهان نظام جبری و ضروری است»* (ص. 89 و 90) *«هر حادثه ای و پدیده ای در جهان که انگشت برویش*

---

[116]- («اصول فلسفه»، جلد 3، ص. 90)

[117]- (همانجا، ص. 117) (تکیه از من)

[118]- (جلد 5، ص. 64)

بگذاریم باید گفت که موجودی است که وجودش ضروری است» (ص. 192). اما پس از آنکه «خون شیر» می شود به یکبار میان موجود و حادثه آنچنان جدائی میافتد که یکی (موجودی) علت نمی خواهد و دیگری (حادثه) نیاز به علت دارد. تو گوئی «حادثه» را به جای «موجود» «نشانیدن، نظام ضروری موجودات جهان» را با «نظام ضروری حوادث» جانشین کردن یا بالاخره الفاظ «ضرورت بالغیر» و ضرورت «بالذات» را به جای اصل علی و نفی آن گذاردن، در ماهیت امر تغییری می دهد و معجزه ای به وقوع می پیوندد که به کمک آن اصل علیت را میتوان با نفی اصل علیت به سازش واداشت. واقعیت این است که اصل علیت با موجودی یا وجودی بدون علت سازگار نیست، یا باید اصل علیت را پذیرفت و در این صورت وجود بدون علت در زمره محالات است و یا وجود بدون علت را پذیرفت و ناگزیر اصل علیت را کنار گذارد. آشتی دادن این دو حکم متضاد کوشش عبثی است و با هیچ سفسطه ای نمی توان آن را توجیه کرد.

این هنوز تمام نیست. اگر هر موجودی علت خود را از ناحیه موجود دیگری کسب می کند، نظام موجودات جهان که جبری و ضروری است ناگزیر زنجیر یا سلسله ای را تشکیل میدهد که هر حلقه معلول حلقهٔ قبل و علت حلقهٔ بعد است. این مطلب چنانکه از «اصول فلسفه» بر می آید مورد قبول رئالیسم اسلامی نیز هست. اما اینکه آیا این سلسله، نامتناهی یا متناهی هست میان ماتریالیسم و رئالیسم اسلامی اختلاف پیش می آید و این هم امری کاملاً طبیعی است که ماتریالیسم، این زنجیر و این سلسله علل و معلولات را لایتناهی می داند و بنابر این در دفاع از اصل علیت پابرجا است. رئالیسم اسلامی این سلسله را به وجودی قائم بالذات یعنی وجودی بدون علت ختم می کند و در نتیجه از اصل علیت دور می اوفتد. موضوع سلسله و علل و معلولات که به وجودی «مستقل و قائم بالذات» منتهی می شود همان موضوع نفی اصل علیت است که چهرهٔ دیگری به خود می گیرد.

آخرین نکتهٔ اصل علیت، برگشت ناپذیر بودن رابطهٔ علت و معلول است به این معنی که معلول نمی تواند برای علتِ خود علت قرار گیرد، به عبارت دیگر اگر (الف) علت (ب) باشد، معلول (ب) به طور متقابل ممکن نیست علت (الف) واقع شود. در غیر این صورت دور تسلسل بوجود می آید که از محالات است. مثلاً بالا رفتن درجهٔ حرارت در اطاق علت بالا رفتن درجهٔ گرما سنج است ولی بالا رفتن درجهٔ گرما سنج علت بالا رفتن درجهٔ حرارت اطاق نیست، علت انبساط فلزات حرارت است، ولی علت حرارت، انبساط فلزات نیست، علت آتش سوزی آتش است ولی علت آتش، آتش سوزی نیست وغیره وغیره. هر کس با اندک تأملی می تواند این حقیقت روشن را دریابد. ما قبلاً دیدیم چگونه دکتر شریعتی اصل برگشت ناپذیر بودن علت و معلول را انکار می کند. «اصول فلسفه» نیز در این نظر با دکتر شریعتی همراه است و در آنجا که غایت و علت غائی را مطرح می کند می نویسد:

«فعل و غایت نسبت به یکدیگر علیت متقابل دارند یعنی هم فعل علتِ غایت است و هم غایت علتِ فعل*، ولی این علیتِ متقابل از قبیل دور تسلسل که امری محال است، نیست»*

و توضیح میدهد:

«دخالت غایت در وجود فعل به این نحو نیست که وجود خارجی غایت که موخر است از وجود فعل، علت وجود فعل است زیرا این محال و ممتنع است. بلکه به این نحو است که وجود غایت در مرتبهٔ وجود فاعل، علت وجود فعل است و به

عبارت دیگر توجه فاعل به غایت، علت وجود فعل است و اگر این توجه و میل به غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمی کرد»[119]

سفسطه ای که در این استدلال به کار رفته این است که نویسنده وجود خارجی غایت را که معلول است با غایت آنگونه که در ذهن فاعل نقش بسته و هنوز وجود نمیافته یکی دانسته است. هدف به مثابه تصویر فکری با هدف که تحقق پذیرفته و وجود خارجی یافته یکی نیست. اولی علت فعل است و دومی معلول فعل، فعلی که پایان یافته و به تحقق هدف منتهی شده است. ما در لفظ غایت با دو محتوا سر و کار داریم: یکی ایده ای و دیگری مادی و اگر این دو را نبینیم راهی به خطا رفته ایم. اشتباه «رئالیسم اسلامی» از همین جا ناشی می شود که در واقع بازی با لفظ «غایت» است. توجه به «غایت» (هدف) انسان را بر می انگیزد که با فعل خود به غایت وجود بخشد. پس فعل علت تحقق و وجود غایت است. اما وجود خارجی غایت چون «موخر است از وجود فعل»، علت وجود فعل نمی تواند باشد. «این محال و ممتنع است» اما چون در رئالیسم اسلامی گویا لازم است «فعل و غایت نسبت به یکدیگر علت متقابل» باشند، باید ترفندی به کار برد که «محال و ممتنع» ممکن گردد. در نتیجه موضوع «توجه فاعلی به غایت» و البته پس از آنکه غایت وجود خارجی پیدا کرد، به میان کشیده می شود.

بدیهی است که پس از وجود یافتنِ غایت، نه تنها فعل بلکه «توجه به غایت» نیز از بین می رود و طبیعتاً چیزی که وجود خارجی ندارد نمی تواند علت واقع شود. شما پیش از آنکه پیکری را بتراشید، تابلوئی را نقاشی کنید یا شال گردنی را ببافید در شما «توجه به غایت» هست و همین توجه است که شما را به فعل بر می انگیزد. اما وقتی پیکر را تراشیدید، تابلو را نقاشی کردید و شال گردن را بافتید با تحقق بخشیدن به هدف (به غایت) دیگر سخن از «توجه به غایت» بی معنی و بی محتوا است و بنابر این تصدیق که «وجه به غایت علت وجود فعل است» باطل است چون اساساً توجهی نیست که علت فعل واقع گردد. به همین ترتیب پس از وجود یافتنِ غایت سخن از وجود فعل (همان فعلی که به غایت تحقق بخشیده و پایان یافته) سخنی بیهوده است چون فعل علت غایت است و پس از پیدایشِ معلول پایان میابد و ضرورت خود را هم از دست میدهد.

رئالیسم اسلامی کوشش عبثی به خرج میدهد که اصل علیت را در خود بگنجاند و از آن نتایجی به سود خود بگیرد. اما اصول مبتنی بر علم و از آنجمله اصل علیت، مورد قبول رئالیسم نیست و نمی تواند باشد چون در تضاد با معتقدات اسلامی است. علم و دانش امروزی چیزی نیست که بتوان به سهولت آن را نادیده انگاشت به ویژه که در برابر رئالیسم اسلامی، فلسفۀ مارکسیسم قد بر می افرازد که مبتنی بر علوم و تکامل آنهاست. آیا میتوان علم و دانش امروزی را در خدمت مذهب گذاشت؟ مسیحیت مدت ها است به این کوشش دست زده و موفقیتی نیافته است. اکنون رئالیسم اسلامی در این راه گام بر میدارد و سرنوشتی بهتر از رئالیسم مسیحی نخواهد داشت.

همین فلاسفۀ اسلامی که خود پای بند اصل علیت نمی باشند، مارکسیسم را سرزنش می کنند که گویا گرفتار تناقض گوئی است چون:

«از طرفی خود را به نظام علی و معلولی معتقد نشان میدهد و از طرف دیگر جبر علی و معلولی را دلیل بر نفی مبداء کل و صنانع کل می گیرد و ادعا می کند که چون پیدایش موجودات بر طبق نظام علی و معلولی جبری و خلاف ناپذیر است فرض وجود مبداء کل و صنانعِ کل معنا ندارد، زیرا وجود هر موجودی به طور وجوب و جبر و ضرورت است و هر

---

[119]- (جلد ص، ص. 253 و 254)

موجودی در مرتبۀ خود واجب الوجودی است پس فرض واجب الوجودی که خالق کل موجودات باشد چه لزومی دارد... مادیین نعل وارونه می زنند زیرا اساس مادیت و انکار مبداء کل روی بنای صدفه و نفی نظام علی و معلولی است نه روی اثبات آن، لیکن مادیین چون چاره ای از قبول قانون علیت و معلولیت نمی بینند فهمیده یا نفهمیده بین جبر غبری و جبر ذاتی اشتباه می کنند»[120]

این در واقع «رئالیسم اسلامی» است که بیهوده به اصل علیت می چسبد در حالیکه به آن اعتقاد ندارد. ماتریالیسم می گوید: «در جهان هستی هر چیز علتی دارد»، در نتیجه این می شود که وجود بدون علت مغایر با اصل علیت است. این دو حکم مکمل یکدیگرند و کاملاً در چارچوب اصل علیت می گنجند. رئالیسم تصدیق اول را یعنی «هر چیز علتی دارد» می پذیرد اما از آن نتیجۀ معکوس می گیرد و مدعی می شود که وجود بدون علت و «قائم بالذات» هم هست و این دیگر «جر زدن» است، بی اعتنائی به اصل علیت است و این حتی با منطق صوری خود آنها هم نمی خواند. این بدان می ماند که بگوئیم: هر انسانی بر روی دو پا راه می رود ولی وجود انسان چهار پا را هم بپذیریم و یا از این تصدیق که «هر سنگی که به فضا پرتاب می شود به زمین می افتد نتیجه بگیریم که سنگی هست که پس از پرتاب به هوا به زمین نمی اوفتد. پذیرفتن وجود بدون علت نشانۀ طرد اصل علیت است. اگر میان ماتریالیسم مارکسیست و «رئالیسم اسلامی» یکی نعل وارونه بزنند، این یک مسلماً ماتریالیسم مارکسیست نیست، رئالیسم اسلامی است.

[120]- (جلد 3، ص. 91)

جبر و اختیار

مسئلۀ جبر و اختیار قرن ها است که پیشوایان مذاهب مختلف را به خود مشغول داشته و آنها را به مجادله و منازعۀ شدید کشانیده است. در قرون وسطی رابطۀ میان پروردگار قادر مطلق (علم مطلق، علت العلل) و آزادی انسان سال های متمادی بحث شدیدی میان سران کلیسا بر پا کرد. در همان حال که یکی برای حل تضاد، آزادی و ارادۀ انسان را برجسته می کرد و نقش خداوندگار را تا درجۀ ناچیزی پائین می آورد، دیگری بر عکس از قدرت مطلق خداوند سخن می گفت که ارادۀ انسان را از پیش در مسیر معینی راهنمائی کرده است و در نتیجه اختیار و آزادی انسان کلماتی بدون محتوا است. کار این مجادله آنچنان بالا گرفت که سر انجام پاپ مجبور شد، تا اتخاذ تصمیم نهائی به آن پایان دهد. اما این تصمیم پاپ هرگز «شرف صدور» نیافت چون حل این تضاد در چارچوب اصول مذاهب امکان پذیر نیست. در دنیای اسلام نیز همین تضادِ لاینحل، دو فرقۀ مختلف پدید آورد: اشاعره که ارادۀ آفریدگار را در جمع حوادث جهان دخیل می دانستند و به این ترتیب افعال و اعمال انسان نیز که در زمره حوادث عالم اند در دائرۀ شمول ارادۀ خداوندی قرار می گرفت و ناشی از ارادۀ پروردگار بشمار میرفت. معتزله بر عکس بر آن بودند که ارادۀ پروردگار در امور و حوادث جهان ذیدخل نیست. نقش آفریدگار فقط در این است که این جهان را آفریده و آن را به گردش و جریان انداخته است، افعال و اعمال انسان نیز از خود انسان سر می زند و مسئولیت آنها بر عهدۀ انسان است اگر توجه کنیم که بر طبق معتقدات مذهبی، انسان به خاطر اعمالی که انجام میدهد پاداش می گیرد یا کیفر می بیند، آنگاه این سوال پیش می آید: اگر در جهان همۀ حوادث و از آنجمله افعال و اعمال انسان بدون ارادۀ پروردگار مطلق وقوع نمی یابد، یعنی انسان در اعمال خود از آزادی و اختیار برخوردار نیست، دیگر چه جای پاداش و کیفر است؟ از یکسو اراده ای توانا به شما حکم می کند و شما را بر آنچه که خواست او است وامیدارد و از سوی دیگر شما را به خاطر آنچه که انجام داده اید پاداش یا کیفر میدهد آنچنان که گوئی در عمل خویش آزاد و مختار بوده اید: از یکسو قَدَر، قسمت و مشیت الهی، از سوی دیگر اعتقاد به آزادی و اختیار انسان. برای حل این تضاد است که معتزله نقش آفریدگار را به همان حرکت اولیه محدود ساخته اند. پس از آن، خداوند همه چیز را به حال خود رها کرده و انسان را نیز در اعمال و افعال خود آزاد گذارده است، چیزی که به نوبۀ خود اشکالات دیگری پدید میاورد.

از مطالب بالا مشهود است که وقتی از جبر (در مقابل اختیار) صحبت می شود منظور قَدَر و مشیت الهی است و نه جبر به مفهوم علمی آن، به آن مفهومی که ماتریالیسم برای آن قائل است. جبر به معنای علمی و بنابر این مارکسیستی آن این است که نظام جهان (طبیعت، جامعه و شعور) نظامی ضروری است و ضرورت آن از اصل علیت و قوانین علمی سرچشمه می گیرد. جبر ایجاب می کند که تحقیق در همۀ واقعیت های عینی بر اساس روابط علی و قانونمندانه جریان یابد و هر گونه توضیحِ این واقعیت ها به مدد نیروهای ماوراء طبیعی و اصول غیر مادی کنار گذاشته شود، چیزی که در انطباق کامل با متدولوژی هر گونه تحقیق علمی و هرگونه معرفت به دنیای خارج است.

رئالیسم اسلامی که با سرسختی از اصل علیت دفاع می کند و می نویسد:

«مطابق اصل ضرورت و وجوب نِظام هستی، هیچ حادثه ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمی شود... هر حادثه ای از حوادث اگر علت تامه وی متحقق شد جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است که تحقق پیدا نکند».

«این قانون استثنا ندارد یعنی این طور نیست که در برخی موارد حوادث جهان طبق قانون علیت عمومی و ضرورت عمومی پدید می آیند و از بین می روند و در موارد دیگر از این قانون پیروی نمیکنند»[۱۲۱]

چند صفحهٔ بعد به یکبار شعور و اراده از قانون علیت و ضرورت عمومی مستثنی می شود و افعال نسان:

«در عین اینکه مستند به خود انسان است به ارادهٔ ذات باری نیز هست تنها در طول یکدیگر و نه در عرض و به طور شرکت»[۱۲۲]

رئالیسم اسلامی بر آنست که هر دو نظریه جبر و تفویض (اشاعره و معتزله) مغالطه است و هیچ کدام مقرون به حقیقت نیست:

«نظریه جبر (مقابل تفویض) صد در صد یک نظریه به اصطلاح ایده آلیستی است زیرا رابطهٔ علی و معلول و سببی و مسببی را بین حوادث جهان به کلی منکر است. همهٔ حوادث را مستقیماً مولود ارادهٔ ذات باری میداند»[۱۲۳]

اما آنچه رئالیسم خود در قالب کلمات و الفاظ می ریزد در واقع محتوائی جز نقش مطلق قادر متعال در جمیع امور و حوادث جهان و از آنجمله افعال و اعمال انسان ندارد. وقتی رئالیسم اسلامی آفریدگار را «علت العلل» می داند یعنی علت همهٔ علت ها، علتی مافوق علت ها، علتی نه در عرض علل دیگر (یعنی نه شریک در پیدایش معلول) بلکه در طول آن، در این صورت مسلم است که علت واقعی پیدایش حوادث جهان همان علت العلل است و علت ها همه تأثیر خود را از آن دریافت میدارند و بدون آن نقش علت را نمی توانند بازی کرد. علت العلل یعنی علت که بدون آن، هیچ علتی قادر نیست مستقلاً و بدون آن به معلول خود وجود بخشد. اگر دارو بیمار را شفا می دهد همانا علت العلل است که موجب تاثیر دارو می گردد. وجود یافتن معلول به استناد علت نیست (چون علت بدون علت العلل به معلول وجود نمی دهد) به استناد علت العلل است. روشن است که اگر هیچ چیز در جهان بدون علت العلل وجود نمی یابد ناگزیر آنچه علت واقعی است همان علت العلل است. به عبارت دیگر هیچ علتی علت نیست مگر آنکه علت العلل به آن خاصیت علت را تفویض کند و این بدان معنی است که در جهان همه چیز معلول علت العلل است و همهٔ حوادث و موجوات و پدیده ها با دست توانای علت العلل پدید می آیند و این همان نظریه اشاعره است که از مفهوم «علت العلل» می تراود. این نظریه طرد جبر و اصل علیت به مفهوم علمی آنست.

در مورد اختیار نیز وضع بر همان منوال است:

«افعال انسان هم به استناد ارادهٔ وی و هم به استناد به علتی دیگر که فوق انسان قرار دارد، ولی در طول یکدیگر و نه در عرض همدیگر یعنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می کند»[۱۲۴]

توجه کنید: اراده ای مافوق انسان، اراده ای که انسان در برابر آن قدرت ایستادگی ندارد اراده می کند که انسان فعلی را انجام دهد و انسان هم آن فعل را اراده می کند و انجام میدهد. آیا می توان گفت که ارادهٔ انسان آزادانه و از روی اختیار به انجام آن فعل تعلق گرفته است؟ بدون شک نمی توان به سربازی فرمان داد که به روی مردم تیراندازی کند (اراده ای در طول ارادهٔ سرباز و نه در عرض آن) سرباز اگر هم نخواهد و اراده اش بر آن تعلق نگیرد مجبور است فرمان را به مرحلهٔ اجراء

121- («اصول فلسفه و روش رئالیسم»، جلد 3، ص. 149)

122- (همانجا، ص. 174)

123- (همانجا، ص. 179)

124- (همانجا، ص. 170 و 171)

در آورد. آیا در این تیر اندازی سرباز آزادانه کشتار مردم را اختیار کرده است؟ البته خواهند گفت سرباز می تواند در مقابل فرمان بایستد و حتی به قیمت جان خویش ارادهٔ خود را بر ارادهٔ فرمانده تحمیل کند ولی آیا در برابر فرمان وارادهٔ الهی میتوان ایستاد؟ نتیجه باز هم آنست که در فوق بدان اشاره رفت: افعال و اعمال انسان نتیجهٔ «علتی فوق انسان» است. که «فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می کند». انجام عمل، به استناد آن ارادهٔ فوق انسان است و انسان را در آن آزادی و اختیار نیست. در همه حال خداوند، قادر مطلق و عالم مطلق، با ارادهٔ توانای خود به همهٔ حوادث جهان و از آن جمله به همهٔ افعال و اعمال انسان تحقق می بخشد و جائی برای آزادی و اختیار باقی نمی گذارد و آن چه حکم می راند همان ارادهٔ خداوند است. آیا این همان نظریه اشاعره و نفی جبر و اصل علیت نیست؟ درست همین درک از جبر است که فلسفهٔ مارکسیست آن را طرد می کند. زیرا جبر در مفهوم قضا و قدر و مشیت الهی نه تنها در انطباق با معرفت علمی انسان به واقعیت خارجی نیست بلکه انسان را به تسلیم و رضا وامیدارد. به گفتهٔ شاعر شیرین سخن:

رضا بداده بده و ز جبین گره گشای   که بر من و تو درِ اختیار نگشاده است

یا بنابر شاعر عرفانی:

هر حکم که او خواست براند به سر ما   ما را اگر از آن حکم رضا هست و رضا نیست

همینکه بزرگان ادب و فلسفه گاهی «جبر را مطلق کرده اند وگاه اختیار را دلیل بر آنست که آنها نیز نتوانسته اند تضاد میان «جبر» و اختیار را بدرستی حل کنند.

رئالیسم اسلامی از یکسو می خواهد خود را با قوانین و اصول علمی تطبیق دهد ولی اصول و قوانین علمی در همه حال در برابر او می ایستند و او را از خود می رانند. در مبحث پیش دیدیم چگونه او با دست، اصل علیت را پیش می کشد و با پا آن را پس می زند. از سوی دیگر جبر اشاعره را نمی پذیرد چون نافی کیفر و پاداش انسان ها و همهٔ نتایجی است که بر آن مترتب می گردد اما مطالب خود را در قالب الفاظ و تعبیراتی می ریزد که از آن جز قَدَر و مشیت الهی نتیجه نمی شود و ناچار در کنار اشاعره قرار می گیرد.

اختیار و مسئولیت و در ارتباط با آن پاداش و مکافات انسان ها، خواه و ناخواه، در تضاد با قضا و قدَرَ و مشیت الهی است، یا اصل پاداش و مکافات ایجاب می کند که انسان در صدور افعال و اعمال خود صاحب اختیار باشد، بتواند آزادانه تصمیم بگیرد و عمل کند. فقط در چنین حالی می توان انسان را به خاطر اعمال نیکش پاداش نیک داد و به خاطر سیئات اعمالش به کیفر رسانید و یا ارادهٔ پروردگار علت العلل پیدایش همهٔ حوادث و از آنجمله افعال و اعمال انسان است که در این صورت پاداش و مکافات محلی از اعراب ندارد. برای حل این تضاد، رئالیسم اسلامی موضعی و نظریه ای تحت عنوان «امر بین امرین» عنوان میکند و «اصول فلسفه و روش رئالیسم» آن را چنین توضیح می دهد:

«نه این است که افعال صرفاً مستند به ارادهٔ ذات باری است و انسان منعزل است از تاثیر و نه این است که صرفاً مستند به خود انسان است و در رابطهٔ فعل با ذات باری منقطع است، بلکه امری است بین امرین. در عین اینکه فعل مستند به خود انسان است مستند به ذات باری نیز هست، منتها در طول یکدیگر (و نه در عرض و بطور مشترک)»[۱۲۵]

از این عبارت چنین بر می آید که در هر فعلِ انسان، هم ارادهٔ خود انسان دخیل است و هم ارادهٔ ذات باری و برای اینکه فعل مشخصی از انسان سر بزند لازم می آید که این دو اراده هر دوآن فعل را اراده کنند. اما از آنجائیکه ارادهٔ خداوند در عرض ارادهٔ انسان نیست در طول آنست و ذات باری «فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می کند» ناگزیر این ارادهٔ

---

[125]- (جلد3، ص. 174)

خداوند است که به انجام فعل تعلق می گیرد و ارادهٔ انسان چاره ای جز تسلیم ندارد و بدین ترتیب جائی برای اختیار و آزادی انسان باقی نمی ماند. این نظریه به صورتیکه «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بیان می کند همان نظریه اشاعره است که با کلمات دیگری بیان شده است.

جلد سوم کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» قریب چهل سال پیش به رشتهٔ تحریر در آمده است. دیگران که در سال های اخیر به تشریح نظریه «امربین امرین» پرداخته اند آن را به صورت های دیگری ارداه داده اند.

«استاد» سبحانی در درس های فلسفی خود پس از انتقاد از تفسیر اشاعره که بنابر آن «تمام حوادث و پدیده ها و از آنجمله افعال خود انسان معلول مستقیم خود خداست و او فاعل مباشر تمام کائنات به شمار میرود «تفسیر دیگری می آورد که بیان دیگری از «امر بین امرین» است»

«در پهنهٔ هستی یک علتِ مستقل بیش نداریم و علیتِ دیگر علل و تأثیر سایر اسباب به آن و فرمان او صورت می گیرد....، هیچ علتِ موثری در هستی و وجود، در تأثیر و کار از خود استقلال نداشته و بی نیاز از خدا و قدرت گستردهٔ او نیست».[۱۲۶]

در مورد اختیار انسان نیز توضیح او چنین است:

«هستی انسان از جانب خدا است و قدرت و توان بر انجام هر کاری نیز از جانب خدا است. ولی این انسان مختار و آزاد است که می تواند این قدرت را در هر کجا خواست به کار برد و کار خود را به هر نحوی رنگ آمیزی کند، با توان خدادادی خاری را از پای یتیمی بیرون بکشد و یا خاری در چشم او فرو برد»[۱۲۷]

«استاد» از یکسو به شما می گوید که «انسان مختار و آزاد است» که با نیرو و توان خدادادی اراده کند و کاری انجام دهد، اما از سوی دیگر بر آنست که «هیچ موثری در تـأثیر و کار از خود استقلال ندارد» و تأثیر او منوط به اذن و فرمان خداوند است. یادآوری میکنم که آیت الله دستغیب نیز از همین نظر پیروی می کند. بنابر این تفسیر، انسان به مثابه یک موثر، یک علت هم مختار و آزاد است و هم فاقد استقلال در تأثیر. چگونه می توان تصور کرد که انسانِ مختار و آزاد از استقلال برخوردار نباشد؟ اختیار و استقلال دو مقوله از یک سنخ اند. کسی که از استقلال برخوردار نیست اختیار هم ندارد. نمی توان استقلال نداشت ولی از اختیار بهره مند بود. بنابر این اگر انسان «در تأثیر و کار از خود استقلال ندارد» چنین انسانی اختیار هم ندارد. به علاوه صاحب اختیار را نیازی به اذن و فرمان دیگری نیست و چنانچه اذن و فرمان دیگری برای انجام فعل انسان ضروری است دیگر اختیار، کلمه ای تو خالی و بدون محتوا است. خداوند به انسان هستی داده و نیرو بخشید که فی المثل خاری را از پای یتیمی بیرون آورد ولی در این کار به اذن و فرمان خدا نیازمند است. آیا میتوان گفت که انسان در این کار اختیار دارد؟

در این تفسیر نیز افعال و اعمال انسان در آخرین تحلیل با اذن و فرمان خداوند انجام می گیرد و باز هم این اِشکال پیش می آید که انسان در اعمال خود مسئول نیست، مسئول نیست چون استقلال ندارد، چون بدون اذن و فرمان خدا عملی از او سر می زند و نمی تواند سر بزند. معذالک تفاوت این تفسیر از «امر بین امرین» با آنچه که قبلاً آمد در این است که در یکی خداوند فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می کند. و در دیگری انسان صاحب اختیار است. می تواند اراده کند منتها

---

[126]- (روزنامهٔ کیهان، سال 61، درس 22)

[127]- (روزنامهٔ کیهان، سال 61، درس 22)

صدور فعل او موکول به اجازهٔ فرمان الهی است. وجه مشترک آنها این است که هر دو اختیار را در انسان می پذیرند لکن با بیان و توضیحات خود، آن را نفی می کنند.

استاد محمد تقی جعفری در رسالهٔ خود تحت عنوان «جبر و اختیار» به اختیار وزن بیشتری می دهد. بنابر استاد ارادهٔ خداوند بر دو نوع است، ارادهٔ تکوینی به این معنی که او جهان هستی را آفریده و در آن میلیارد ها عامل و پدیده به جریان انداخته است، و ارادهٔ تشریعی به این معنی که او برای سعادت جاودانی انسان ها پیامبرانی فرستاده و رهنمود هائی داده است. در عین حال انسان را نیز مختار گردانده که با استفاده از اسباب و عواملِ جهان هستی و پیروی از این رهنمود ها خود را به سعادت ابدی برساند. حال اگر کسی به این رهنمود ها وقعی نگذاشت و راه خطا رفت بر خلاف رهنمود های خداوند عمل کرده و گناهکار است و مستوجب کیفر. بدین ترتیب مسئول اعمال و افعال انسان خود انسان است و خداوند را در آن مداخله ای نیست. این نظریه بدون تردید اگر همان تفسیر معتزله نباشد لااقل بسیار نزدیک به آن است چون نظریه معتزلی ها بنابر خود استاد این است که *«کار از خود انسان و یا تأثیر قدرت او صادر می گردد و قدرت خداوندی در کار انسان دخالتی ندارد»*[۱۲۸]. برای توضیح «امر بین امرین» استاد شاهد مثالی از آیت الله خوئی میاورد و آن را بهترین تشبیهی میداند که در این باره دیده شده است.

«فرض کنیم یک فرد از انسان مبتلا به فلج است به طوریکه توانائی حرکت ندارد. ما می توانیم با وصل کردن سیم برق، او را به حرکت واداریم. در هنگام این حرکت کلید برق در دست ما باشد به طوریکه بتوانیم هر لحظه آن شخص را از حرکت باز داریم. حالا اگر چنین شخصی حرکت کند و کارهائی انجام دهد این کار ها با اختیار او انجام خواهد گرفت خواه کار بد یا کار خوب. آنچه که از این کار به ما مستند است نیرو و قدرتی است که ما به توسط برق در او ایجاد کرده ایم... طرز بهره برداری از این نیرو که ما به او داده ایم مربوط به اختیار اوست و به ما تعلقی ندارد. همچنین کار های صادر، از ما، نیرو از خداوند است... ولی اختیار بهره برداری از این نیرو کاملاً در دست ما است.»[۱۲۹]

این مثال در تأیید معتزله است چون در آن از «جبر» اثری نمی بیند بر عکس همه تفویض است. مگر جز این است که *«تفویض، انسان را یکی از موجودات جهان می داند که پس از آفرینش و تکوین به خود واگذاشته و افعال وی کاملاً از رسالت ارادهٔ خداوند آزاد است.*[۱۳۰]

در این مثال انسان فقط توان حرکت خود را از خداوند دریافت می دارد و بس، از ارادهٔ خداوند در اعمال او مطلقاً اثری نیست. شاید با توجه به این امر است که استاد در این چارچوب باقی نمی ماند و در جای دیگر همین رساله («جبر و اختیار») این نظر را ابراز میدارد که *«انسان به جهت فقر و احتیاجی که دارد نمی تواند مخالف مشیت او (خداوند) رفتار کند»* (ص.216)، مگر مشیت خداوند چیزی جز خواست ارادهٔ خداوند است؟ اگر انسان نمی تواند مخالف خواست ارادهٔ خداوند عمل کند دیگر چه جای سخن از اختیار است. خداوند میان کار بد و کار خوب انسان را مختار می گذارد ولی قدر مسلم اینکه ارادهٔ او بر کار نیک است و باز هم «اگر انسان نمی تواند مخالف مشیت او رفتار کند» ارادهٔ او نمی تواند جز بر کار نیک تعلق گیرد و بنابر این اختیار ندارد. مضافاً به اینکه انسان بیشتر بر خلاف ارادهٔ پروردگار عمل می کند، به اعمال زشت و

---

[128]- («جبر و اختیار»، ص. 211)

[129]- (همانجا، ص. 214 و 215)

[130]- (رئالیسم اسلامی»، جلد 3، ص. 169)

ناشایست دست می زند و این خود می رساند که بر خلاف مشیت خداوند می توان رفتار کرد و «فقر و احتیاج» انسان را از این کار باز نمی دارد. بی فایده نیست نظر دکتر شریعتی را در این مورد بیاوریم. او بر آنست که یک باغبان یا گیاه شناس:

«مجبور است برای اصلاح درختان و تربیت گل ها از قوانین گیاه شناسی دقیقاً اطاعت کند ولی مختار است که باغش را هر طور که خواسته باشد بیاراید و هر گیاهی را که خواسته باشد. در آغاز غرس کند... می بینیم این اختیار را گیاه شناس و باغبان دارد اما در عین حال مجبور است که از قوانین موجود در متن گیاه اطاعت کند. بنابر این از طرفی انسان در جامعه مختار است و از طرفی مجبور به اطاعت از قوانین جامعه است» [۱۳۱]

اختیار که گویا فقط به ارادهٔ انسان بستگی دارد در اینجا محلی از اعراب پیدا نمی کند. چون اگر قوانین گیاه شناسی بر ارادهٔ انسان فرمان می رانند و انسان مجبور به اطاعت از آنها است، دیگر اختیار چه معنی دارد. باغبان یا گیاه شناس نمی تواند «هر گیاهی که خواسته باشد در آنجا غرس کند» چون هر گیاه برای زندگی و رشد احتیاج به زمین مساعد و آب و هوای مساعد دارد. در باغی که در نواحی سرد سیر واقع شده نمی توان گیاهان مناطق حاره را پرورش داد، در مازندران نمی توان درخت خرما کاشت، کاکتوس های اقلیم سوزان را ممکن نیست در نواحی سردسیر رویاند. بنابر این باغبان هر گیاهی که اراده اش بر آن تعلق گرفت نمی تواند در باغ خود غرض کند. ارادهٔ انسان نیز از حدود اصل علیت نمی تواند فراتر رود و خودسرانه نیز آنچه خواست انجام دهد. از این نکته گذشته نظر دکتر شریعتی در مجموع همان دید ماتریالسم مارکسیست از مسئلهٔ آزادی است. باغبان با شناخت خاک باغ و آب و هوای اقلیم می تواند گیاهان را برای کاشتن اختیار کند و هر چه دائرهٔ معلومات او از این دو عامل (خاک و هوا) و حتی در بارهٔ طبیعت گیاهانی که غرس می کند عمیق تر و وسیعتر باشد اختیار او در انتخاب گیاهان آزادانه تر و آگاهانه تر است. آنچه که خود را به ارادهٔ انسان تحمیل می کند، همان ضرورت است، همان قوانین طبیعت است یعنی عاملی که جز آنچه هست نمی تواند باشد و اگر این ضرورت را شناختی، در کار باغبانی از آزادی و اختیار برخوردار خواهی بود. البته باغبان از میان درختان یا گل هائی که در باغ او امکان رشد و نمو دارند می تواند انتخاب کند، میتواند تصمیم بگیرد باغ را فی المثل به درختان میوه اختصاص دهد یا به گل های زیبا و در صورت انتخاب درختان میوه این یا آن میوه را انتخاب کند، اگر باغ را گل کاری می کند این یا آن گل را بکارد، بدیهی است که این انتخاب باغبان نیز بی علت نمی تواند باشد و به طور کلی در هیچ موردی نمی توان گفت که اختیار از دائرهٔ اصل علیت برون است. نکتهٔ مهم اینکه این مثال مطلقاً با «امر بین امرین» نمی خواند زیراکه در آن نه از «جبر» یعنی ارادهٔ خداوند سخنی در میان است که همهٔ حوادث جهان و از آنجمله اعمال و افعال انسان با فرمان آن است و نه از تفویض که به انسان اختیار کامل می دهد و ارادهٔ خداوند را به هیچ می انگارد.

از آنچه در فوق آمد بروشنی معلوم است که اگر همهٔ بزرگان رئالیسم اسلامی نظریه «امر بین امرین» را می پذیرند ولی در تفسیر آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند و اگر این تفسیر ها را بشکافیم دیده می شود که یکی به نظریه «جبر» اشاعره می رسد، دیگری به تفویض معتزله و سومی آن را از دیدگاه علمی توضیح میدهد.

«جبر» و اختیار آنطور که در ادیان و فلسفهٔ الهی از آن سخن می رود با یکدیگر سازش نمی پذیرند، یا ارادهٔ خداوند در جمع امور حوادث جهان دخیل است و از آنجمله در افعال و اعمال انسان، در این صورت باید فاتحهٔ اختیار را خواند و یا انسان در افعال و اعمال خود مختار است در این صورت ارادهٔ خداوند منشاء اثری نیست. موضع گیری «امر بین امرین» تضاد

---

[131]– («فلسفهٔ انسان»، دفتر سوم، ص. 81)

را حل نمی کند و سازشی بوجود نمیاورد و مفسرین آن یا در موضع «جبر» می افتند و یا در موضع تفویض. فقط فلسفهٔ مارکسیست توانسته است این «معضل» بزرگ را حل کند.

ضرورت و آزادی

از مطالب پیش به خوبی روشن است که اختیار، آزادی فردی است، آزادی افرادِ انسانیِ جدا از یکدیگر، آزادی فقط برای آنکه از کار های ناشایست بپرهیزند و به اعمال و افعال نیک و شایسته بپردازند تا از نعمات اُخروی بهره مند گردند! هدف بزرگی که انسان از اختیار دنبال می کند، نزدیکی به خداوند است. اختیار، آزادی فردی در زمینهٔ معنویات و اخلاقیات است، در زمینهٔ «باید و نباید» های خشک و متحجر، صرف نظر از شرایط زمانی و مکانی، صرف نظر از تکامل جامعه. و این خود چیزی جز سلب آزادی نیست.

ارسطو با آنکه آزادی را با دانش و دانائی ارتباط میداد ولی تکیه را بر روی اختیار گذاشت. این سبک برخورد از ارسطو به قرون وسطی رسید و کلیسا آن را برای مقاصد مذهب به کار گرفت، «جبر» و اختیار از یونان به اسلام منتقل شد و هنوز هم همانگونه در رئالیسم اسلامی مطرح می شود. مسئلهٔ «جبر» و اختیار متعلق به دنیای کهنه است و بوی پوسیدگی آن فلسفهٔ انقلابی را آزار میدهد. مسئلهٔ جبر و اختیار به گونه ای مطرح می شود که گوئی جهان از حرکت، و فلسفه و علم از پویندگی بازمانده اند. اما برای رئالیسم اسلامی چاره ای نیست جز اینکه به «جبر» و اختیار بچسبد و آزادی را در زندانِ اختیار محبوس سازد چون آزادی به مفهومی که ماتریالیسم مارکسیست به آن میدهد به معنی مرگ آن است. رئالیسم اسلامی با آزادی در هیچ زمینه ای سر سازگاری ندارد همانگونه که با علم خصومت می ورزد. مگر نمونهٔ حکومت اسلامی در ایران گویای این امر نیست؟

جالب است که استاد محمد تقی جعفری در رسالهٔ 300 صفحه ای خود در بارهٔ «جبر و اختیار» در یک گوشه به ارسطو بازگشته و ارتباط دانائی با آزادی را آورده و البته به سبک اسلامی بیان کرده است:

«خداوند بزرگ در دستگاه پهناور هستی میلیارد ها پدیده و عوامل را به جریان انداخته است. این عوامل و پدیده ها گاهی برای انسان روشن و گاه دیگر تحت محاسبه قرار نمی گیرند». این واقعیت «انسان را وادار می کند که در راه افزایش معلومات خود بکوشد تا بتواند هر چه بیشتر آنها را تحت محاسبه در آورده و در زندگانی خود با موفقیت بیشتری روبرو گردد و هر مقدار که عاجز و ناتوان باشد در همان مقدار مجبور بوده و کوچکترین مسئولیتی نخواهد داشت»[۱۳۲]

و این خود یک قدمی است ولو کوچک به سوی درک حقیقت و فلسفهٔ مارکسیست زیرا همهٔ حقایق به مارکسیسم ختم می شوند.

انسان در طبیعت دستخوش نیرو های کور است، نیرو هائی که او را در بند اسارت خود نگاه داشته اند و گاه و بیگاه با تازیانه بر او می تازند و او را ناتوان و نابود می سازند، صاعقه از آسمان فرو می اوفتد، او و حاصل کار و زحمت او را به آتش می کشد، زلزله روی میدهد، برای او ویرانی و مرگ ببار میاورد، سیل سرازیر می شود، همه چیز او را با خود می برد، نیروی جاذبهٔ زمین او را وا می دارد که در سطح زمین باقی بماند، بیماری های گوناگون او را تحلیل می برند و رنجور می سازند که پایان آنها مرگ است، کسوف و خسوف روی میدهد او را به وحشت می اندازند و غیره غیره...

شاید در جامعه وضع به از اینست؟ اما نه. در اینجا هم وضع بر وفق مراد نیست؛ برده در زیر تازیانهٔ برده دار مجبور به کار توانفرسا بوده و در زیر همین تازیانه جان خود را از دست میدهد، دهقان سرف در زیر قدرت فئودال دست و پا می زند و

---

[132] - (ص.255)

ارباب هر چه بخواهد به سر او می آورد، کارگر «آزاد» فقط آزاد است نیروی کار خود را به هر کس که می خرد به بهائی نازل تر از بهای واقعی بفروشد و تن به استثمار دهد تا خود و خانواده اش از گرسنگی تلف نشوند. در جامعه اقلیتی ثروتمند وسائل تولید را در اختیار دارد و برای تحصیل ثروت بیشتر و زندگی مجلل تر دمار از روزگار اکثریت زحمتکش در میاورد.

کارگران کاخ های بلند و زیبائی می آفرینند ولی خود در زاغه های تاریک و نمور بسر می برند، همه چیز با دست توانای توده های رنجبر تولید می شود، ولی آنها خود از استفاده از نعماتی که تولید می کنند محرومند. تصور نرود که این نیرو های کور فقط گریبان اکثریت زحمتکش را می گیرند. بورژوازی نیز زمانی که پا به عرصهٔ وجود نهاد و رشد کرد هرگز نمی خواست با دست خود گور کنی را بپرورد که گور او را بکند، سرمایه دار هرگز مایل نیست که بحران های اقتصادی و سیاسی سراسر جامعه را فرا گیرد و او را به ورشکستگی و نابودی بکشاند، فئودال هرگز خواستار پیدایش بورژوازی نبود که او را از سریر قدرت به زیر بکشد و کلیسا نیز هیچگاه داوطلبانه تن به از دست رفتن قدرت قرون وسطائی خود نمی داد... بدین ترتیب در جامعه نیز نیرو هائی در کار است که بر خلاف خواست و ارادهٔ انسان ها عمل می کنند و انسان در برابر آنها ناتوان است.

مسلم است که انسان در برابر نیرو های کور طبیعت و اجتماع از آزادی برخوردار نیست، گرفتار و اسیر آنها است، اما سلطهٔ این نیرو ها تا زمانی است که انسان آنها را نشناخته و به ماهیت و چگونگی تأثیر و عملکرد آنها پی نبرده است. شناختِ این نیرو ها و استفاده از آنها به خاطر اهداف انسان، انسان را از قید آنها آزاد می گرداند. تاریخ تکامل جامعهٔ انسانی شاهد گویائی از این آزادی تدریجی است و این حکم فلسفهٔ مارکسیست که «آزادی در شناخت ضرورت است»، حکمی بس عمیق و پر معنی، در انطباق کامل با حقیقت و واقعیت است.

آزادی در شناخت ضرورت است. ضرورت چیست؟ **ضرورت همین نیرو های کور و لاشعور اند که تأثیر آنها به صورت قوانینی تجلی می کند، قوانینی مستقل از خواست و ارادهٔ انسان که بر طبیعت و جامعه حکم میرانند. ضرورت آن پدیده یا حادثه ای است که باید به وقوع بپیوندد و حتماً به وقوع می پیوندد.**

مرگ طبیعی انسان ضرورت است، توالی شب و روز یا زمستان و تابستان ضرورت است، سقوط اجسامی که به هوا پرتاب می شوند ضرورت است، تبدیل مادهٔ غیر زنده به مادهٔ زنده در شرایط مشخصی که در گذشتهٔ بسیار دور بر روی زمین وجود داشته ضرورت است، کسوف و خسوف ضرورت است وغیره.

آزادی چیست؟ **آزادی رابطهٔ انسان را با ضرورت های کور و قانونمندی های طبیعت و جامعه بیان میدارد در عین حال مبین درجهٔ شناخت این ضرورت ها و درجهٔ تسلط انسان بر این ضرورت ها است.**
بنابر این ماتریالیسم مارکسیست آزادی را به اختیار و آزادی فردی آن هم در دائرهٔ تکامل اخلاقیات و معنویات که غالباً جنبهٔ انتزاعی دارند محدود نمی کند بلکه به آن دامنهٔ وسیعتری میدهد.

انسان در برابر نیرو های کور و قانونمندی طبیعت و جامعه تا زمانی درمانده و ناتوان است، تا زمانی مقهور و اسیر آنها است که آنها را نشناخته است. همینکه ضرورت شناخته شد، همینکه انسان به شناخت قوانین دست یافت، این انسان است که بر ضرورت تسلط می یابد، خود را از قید آن می رهاند و آن را برای اهداف خویش به کار می اندازد. بدینسان انسان از اسارت بیرون میاید و ضرورت به آزادی تبدیل می شود بدون آنکه خود محو و زائل گردد.

آزادی هیچوقت بدون شناخت قوانین عینی (در طبیعت و جامعه) بدست نمی آید. آزادی در شناخت این قوانین است و در امکاناتی که بر اثر شناخت بوجود می آید. تکامل تکنیک ماشینی در تولیدات صنعتی، ساختمان تأسیسات برق آبی و

برق اتمی، استفاده از انرژی اتمی، پرواز در فضا، قلع و قمع بسیاری از بیماری های مهلک، بهره گیری از شناخت قوانین عینی تکامل جامعه برای فعالیت آگاهانه و ثمر بخش انسان ها، اینها همه نشان میدهند که چگونه انسان با شناخت ضرورت های کور و قوانین عینی می تواند خود را از زیر سلطهٔ طبیعت و اجتماع بدر آورد و بر طبیعت و اجتماع فرمان براند. اینها همه نشانهٔ آنست که آزادی در گروی شناخت ضرورت است. آزادی، آنگونه که رئالیسم اسلامی می نمایاند، نعمتی نیست جاودانی که یک بار برای همیشه به انسان اعطا شده باشد. این تکامل جامعه است که طی روند خود انسان را از قهر طبیعت و اجتماع آزاد می سازد و دامنهٔ آزادی را در همهٔ زمینه ها گسترش میدهد. انسان اولیه حتی زمانی که توانست خود را از حیوانات ممتاز گرداند، هنوز همانقدر مقهور طبیعت بود که حیوانات دیگر، اما هر گامی که در راه شناخت طبیعت برداشت به همان اندازه خود را از قهر طبیعت رهانید. آیا روشن نیست که **آزادی یک پروسه است، یک روند است و بنابر این یک مقولهٔ تاریخی است؟** تکاملِ شناخت پیوسته آزادی را بسط و گسترش میدهد. هر روز بیشتر و عمیق تر انسان را از زیر سلطهٔ نیرو های کور بیرون می کشد و دامنهٔ فرمانروائی او را بر طبیعت و اجتماع توسعه می بخشد. تبدیل دنیای ضرورت به دنیای آزادی فقط زمانی فرا می رسد که انسان ها قوانین عینی طبیعت و اجتماع را بشناسند و مورد استفاده قرار دهند.

مسئلهٔ اختیار جنبهٔ خاصی از مفهوم مارکسیستی آزادی است. فلسفهٔ مارکسیست بر خلاف رئالیسم اسلامی هرگز پدیده ای ولو شعور انسان را از جبر جهانشمول مستثنی نمی سازد. هر شیئی، پدیده و روند دنیای مادی و از آنجمله شعور انسان از تأثیر ضرورت و جبر برکنار نیست. ارادهٔ انسان نیز به مثابه پدیده ای از شعور در زیر سلطهٔ جبر و ضرورت است و با این توضیح اختیار چیزی نیست جز توانائی تصمیم گیری با آگاهی و دانائی در مسئلهٔ مورد نظر. هر چه دامنهٔ شناخت انسان از مسئله ای دقیق تر و عمیق تر و همه جانبه تر باشد انسان با آزادی بیشتر تصمیم می گیرد و عمل می کند و عمل او در چنینی حالتی بر وفق مراد است. هر گونه شک و تردید در انتخابِ یکی از امکانات تصمیم گیری متفاوت و متضاد، نشانهٔ عدم شناخت یا شناخت ناکافی امر است و در عین حال نشانهٔ فقدان آزادی و اختیار.

آزادی رابطهٔ انسان با ضرورت و قانونمندی عینی است هم در طبیعت و هم در اجتماع، رابطه ای که پیوند دیالکتیکی این دو مقوله را نشان میدهد و آزادی را در شناخت ضرورت و قانونمندی و استفاده از این شناخت در پراتیک اجتماعی می بیند. ضرورت از آزادی و آزادی از ضرورت جدا نیست و هیچیک بدون دیگری مستقل از دیگری وجود ندارد و از این دو آنچه عمده است ضرورت است که در جریان تکامل اجتماع پیوسته به آزادی تبدیل می شود.

بالاخره اگر آزادی در پیوند با انسان قابل طرح است بنابر این یک **مقولهٔ اجتماعی** است و منحصراً در اجتماع مصداق پیدا می کند. توسعهٔ مفهوم آزادی از اجتماع به طبیعت که در آن جبر کور حکمفرماست نادرست است.

ضرورت و اتفاق

قبول ضرورت عینی در طبیعت و اجتماع یک خصیصهٔ فلسفهٔ مادی است. میگوئیم ضرورت عینی، یعنی ضرورتی که در خارج از ذهن و مستقل از آن در طبیعت و جامعه حکمفرما است. مقولهٔ ضرورت در تفکر، در واقع انعکاس نسبتاً صحیح ضرورت عینی در ذهن انسان است. ضرورت مانند علیت و قانونمندی در زمره روابط عینی است که اشیاء و پدیده ها و روند های طبیعت و اجتماع را به هم پیوند میدهد. فلسفهٔ مارکسیست نمی تواند آن را نادیده انگارد و از کنار او بگذرد. این حقیقتی است که از دید کسانی که به فلسفهٔ مارکسیست آشنائی دارند پوشیده نیست. معذالک کسانی نیز پیدا می شوند که به «انتقاد» از مارکسیسم می پردازند بدون آنکه آن را بشناسند، «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بر آنست که:

«طرفداران منطقِ دیالکتیک مبحثِ ضرورت را در منطق زائد میدانند» اعتقاد به نسبتِ ضروریه را از مظاهرِ جمودِ منطق به اصطلاح «استاتیک» میشمارند.[۱۳۳]

آیا این نظریه را باید به حساب عدم آشنائی با فلسفهٔ مارکسیست گذاشت یا به حساب غرض ورزی که باید از آن یا هر شیوهٔ دیگر برای بی اعتبار کردن مارکسیسم مدد گرفت. یا به حساب هر دو؟ عجیب تر آنکه در صفحهٔ مقابل مطالب فوق، آنجا که از عقاید مختلف در بارهٔ ضرورت سخن به میان می آورد، مینویسد: بنابر

«مادیین جدید نظامِ موجودات نظامِ ضروری و وجوبی است زیرا که قانونِ علیتِ عمومی و قانونِ جبرِ علی و معلولی معتبر است»[۱۳۴]

اگر ماتریالیسم مارکسیست (مادیین جدید) نظام موجودات را ضروری می داند چگونه می تواند در بارهٔ مقولهٔ ضرورت سکوت اختیار کند و توضیح ندهد که ضروری و ضرورت چیست. مارکسیسم هیچگاه مفاهیم و مقولاتی را که به کار می برد بدون تعریف و توضیح نمی گذارد.

رئالیسم اسلامی مبحثی را به ضرورت اختصاص میدهد ولی هرگز ضرورت را معنی نمیکند، چون از دادن تعریف این مقوله ناتوان است. او در «اصول فلسفه» در توضیح معانی ضرورت چنین می نویسد:

«ضرورت و امکان از جمله مفاهیمی هستند که احتیاج به تعریف و توضیح ندارد. اگر در یک مفهوم ابهام و یا اجمالی باشد برای توضیح آن باید متوسل به تعریف شد و اگر ابهام و اجمالی نباشد مستغنی از تعریف و توضیح است.»

چگونه مقوله ای فلسفی مانند ضرورت می تواند مستغنی از تعریف باشد؟ در منطق و فلسفه کمتر مفهومی (یا بهتر گفته شود هیچ مفهومی را نمی یابید که ولو خالی از ابهام، تعریف خود را داشته باشد) و مفاهیمی مانند رنگ، میوه، فلز، حیوان، گیاه، زنده، حیات، مرگ، تکامل و... اگر تعریفی نداشته باشند که حد و مرزی برای آنها ترسیم کند، اساساً مفهوم و معنائی پیدا نمی کند. اما «اصول فلسفه و روش رئالیسم» حتی به این منطق هم بی اعتنا است و به شما می گوید:

«برای مستغنی بودن این دو مفهوم (امکان و ضرورت) از تعریف، چندان احتیاجی به اقامهٔ برهان نیست. هر کس به ضمیر و وجدان خویش مراجعه کند در میابد که تصور روشن و بسیار روشن و بسیار واضحی از این دو مفهوم دارد»[۱۳۵]

133- (جلد3، ص. 96)

134- (همانجا، ص. 97 و 98)

135- (جلد 3، ص. 79 و 80)

چگونه می شود در یک بحث جدی و حتی شوخی، مخاطب ضمن بحث، مقصود و معنای کلمه ای را که به کار برده اید از شما بپرسد و شما او را به ضمیر و وجدان او مراجعه دهید؟ اگر در ضمیر و وجدان او کلمه، معنای روشن داشت که در مقام پرسش از شما بر نمی آید.

فقدان تعریف ضرورت و همچنین سایر «مفاهیمِ عامِ فلسفی» موجب می شود که تفاوت میان ضرورت و علیت، ضرورت و قانون در تاریکی بماند. مقولاتِ فلسفی ضرورت، قانونمندی و علیت همه از یک سنخ اند معذالک نمی توان میان آنها علامت تساوی گذاشت.

در مورد ضرورت و علیت از یکسو باید گفت که علیت عام تر از ضرورت است بدین معنی که در جهان مادی هیچ چیز بدون علت نیست ولی حادثه ای می تواند روی دهدکه ناشی از ضرورت نباشد. مرگ طبیعی انسان، مرگ انسان بر اثر سانحه هر دو از اصل علیت پیروی می کنند ولی اولی که از جوهر و ماهیت حیات انسان می تراود ضرورت است و اجباراً پیش میاید و دومی ضرورت نیست، تصادف و اتفاق است یعنی میتواند به وقوع به پیوندد یا نپیوندد. از سوی دیگر هر رابطهٔ علی رابطه ای ضروری میان علت و معلول است ولی هر رابطهٔ ضروری علی نیست. توالی شب و روز، توالی تابستان و زمستان ضروری است ولی میان آنها رابطهٔ علی برقرار نیست، میان تساوی دو ضلع و تساوی دو زاویه مجاور آنها در یک مثلث متساوی الساقین رابطهٔ ضروری برقرار است ولی رابطهٔ علی نیست، بدین معنی نمی توان گفت ضرورت عام تر از علیت است.

در مورد ضرورت و قانون نیز چنین است. هر قانونی ضرورت است ولی هر ضرورتی قانون نیست. قانون رابطهٔ میان اشیاء و پدیده ها است. رابطه ای ضروری ولی در عین حال **عام و پایدار**. عام از این جهت که یا برای تمام طبیعت صدق می کند مانند قانون جاذبهٔ عمومی و قانون بقاء ماده، و یا لااقل یک دسته از اشیاء و پدیده ها را در بر می گیرد مانند قانون بویل- ماریوت برای گاز های رقیق. اما ضرورت حتماً جنبهٔ عام ندارد و می تواند به پدیده ای منفرد و تنها تعلق گیرد (بیرون آمدن زنده از غیر زنده در سطح زمین).

ضرورت مانند علیت به قانونمندی، رابطهٔ عینی میان اشیاء و پدیده ها و روند های دنیای مادی است، رابطه ای که تحت شرایط معین همیشه به صورت معینی بروز می کند و نه به هیچ صورت دیگر. رابطهٔ میان آب و بخار در شرایط متعارفی و صد درجه حرارت رابطه ای ضروری است. در این صورت آب به صورت بخار در می آید و نمی تواند به صورت دیگری در آید. هرگاه سنگی به هوا پرتاب شود به زمین باز می گردد چون زمین با جرم عظیم خود جرم کوچک سنگ را به سوی خود می کشد و این سقوط بر طبق قانون سقوط اجسام صورت می گیرد. از نظام سرمایه داری بنابر ضرورت نظام سوسیالیستی بیرون میاید و نمی تواند بیرون نیاید. اگر گفته می شود که نظام سوسیالیستی ضروری است یا تبدیل آب به بخار در صد درجه حرارت و شرایط متعارفی ضروری است یا سقوط جسمی که در فضا رها شود به زمین ضروری است همه به استناد رابطه ای که میان اجسام و پدیده ها بر قرار است، رابطه ای ضروری که ناگزیر به صورت معینی بروز می کند.

«اصول فلسفه و روش رئالیسم» به شما می گوید:

«هیچ واقعیتی را از خودش نمیتوان سلب کرد... هرگز نمی شود گفت درختی که امروز هست، امروز نیست...»، «ما این خاصه را در بحث های خود» ضرورت «می نامیم» [۱۳۶]

---

[136]- (جلد3، ص.114)

به این مفهوم هر چیز به علت اینکه هست و تا زمانیکه هست ضرورت است. ضرورت آنچیزی است که وجود دارد. واقعیت دارد، نتیجه این می شود که در جهان مادی چیزی جز ضرورت نیست. اگر انسان امروز در خیابان گرفتار سانحه می شود ضرورت است و گویا جز این نمی تواند باشد، اگر در بهار تگرگ شدیدی بارید و سر درختی ها را زد ضرورت است و جز این نمی تواند باشد، اگر نوزادی ناقص الخلقه چشم بر جهان گشود ضرورت است... در یک کلام هر آنچه هست و واقعیت دارد یا واقعیت پیدا می کند ضرورت است در حالیکه چنین نیست. نویسندهٔ همین عبارات، خود در جای دیگر به اتفاق اشاره می کند و اتفاق یعنی نفی ضرورت. علت این سردرگمی این است که مقولهٔ ضرورت با تمام پرگوئی هائی که در بارهٔ آن بعمل می آید، با تمام انواعی که برای آن بر شمرده می شود (ضرورت بالذات، ضرورت بالغیر، ضرورت ذاتی فلسفی، ضرورتِ ذاتیِ منطقی وغیره...) برای رئالیسم اسلامی روشن نیست. و همین آقایان که خیال می کنند هر کس به ضمیر و وجدان خود مراجعه کند مقولهٔ ضرورت را در می یابد، خود در ضمیر و وجدان خود ضرورت را درک نکرده اند.

ضرورت مانند همهٔ روابط دیگر دنیای مادی دارای حقیقت عینی است یعنی مستقل از شعور انسان وجود دارد و در ذهن انسان انعکاس می یابد. رئالیسم اسلامی بر آنست که ضرورت حسی نیست، معقول است، ضرورت را نمی توان دید، بوئید و لمس کرد. این حقیقتی غیر قابل انکار است. اصولاً هیچ مفهومی قابل دیدن، لمس کردن یا بوئیدن نیست. مفاهیم ساده مانند رنگ، میوه، حیوان، گیاه وغیره نیز واجد همین خاصیت است ولی این بدان معنی نیست که این مفاهیم آفریدهٔ ذهن اند و ریشه در واقعیت خارج ندارند. البته در خارج از ذهن، حیوان وجود ندارد، میوه وجود ندارد، آنچه هست مشخص است، زرد آلو است، انگور است، سگ است، گربه است وغیره. معذالک ذهن انسان مفهوم میوه را به کمک تفکر و تعقل و تعمیم از آنچه که در میوه های مشخص، مشترک و ماهوی است بیرون می کشد. همهٔ مفاهیم اینگونه ساخته می شوند. مفهوم یک پله کان بالاتر از شناخت حسی در معرفت به دنیای خارج است، مفهوم شناخت عمیق تر و گسترده تری از واقعیت خارج به دست می دهد. واژهٔ میوه یا حیوان در نزد هر انسان شناخت عمیق تر و گسترده تری از واقعیت خارج بدست می دهد. واژهٔ میوه یا حیوان در نزد هر انسان شناخت عمیق تر و وسیع تری است، تا واژهٔ پرتقال یا موش. یاد آور شویم که شناخت دارای دو مرحله است: شناخت حسی و شناخت تعقلی. مفهوم، سنگ بنای شناخت تعقلی است. ضرورت نیز یکی از همین مفاهیم است منتها به مراتب عام تر و همه گیر تر. مفاهیم و مقولات چه علمی باشند و چه فلسفی همه از شناخت حسی منشاء می گیرند. در مثال هائی که در مورد ضرورت ذکر شد، رابطهٔ ضروری در همه جا محسوس است: سنگ ناگزیر به زمین می افتد، آب ناگزیر بخار می شود، سرمایه داری ناگزیر به سوسیالیسم می انجامد و... انسان با مشاهدهٔ این واقعیاتِ ناگزیر و میلیون ها واقعیتِ نظیر اینها، به کمک تجرید (جدا کردن رابطهٔ ناگزیر و تخلف ناپذیر از هر موردِ مشخص) و تعمیم (عمومیت دادن آن به تمام موارد)، مفهوم یا مقولهٔ ضرورت را می سازد. بدین سان مقولهٔ فلسفی ضرورت با آنکه دیدنی، بوئیدنی و لمس کردنی نیست ولی از شناخت حسی بیرون می آید. رئالیسم اسلامی که از تئوری شناخت، درک روشن و جامعی ندارد، بناچار این نتیجه را می گیرد که «عقل» این حقایق (ضرورت) را به طریق دیگری نائل شده «و مفاهیم تنها قوهٔ تجرید و تعمیم کلی سازی ذهن نیست بلکه واجد بودن این مفاهیم عامهٔ فلسفی است» و این بدان معنی است که «مفاهیم عامهٔ فلسفی» ذهنی و فاقد عینیت اند. قانون علمی هنگامی صورت قانون علمی به خود می گیرد که «ذهن آن را به صورت قطعی و خلاف ناپذیر تلقی کند». قانون علمی آن نیست که خود در واقعیت قطعی و خلاف ناپذیر باشد، قانون علمی آنست که «ذهن آن را قطعی و خلاف ناپذیر تلقی کند». خلاف ناپذیریِ قانونِ علمی نتیجهٔ انعکاسِ واقعیتِ عینی در مغزِ انسان نیست بلکه

نتیجهٔ تلقی ذهن است. اینجا است که خصلتِ عینیِ مفاهیم و مقولات و حتی قوانین نفی می شود و خصلتِ ایده آلیستیِ رئالیسمِ اسلامی آشکار می گردد.

در برابر ضرورت و به عنوان تکلمهٔ آن مقولهٔ تصادف و اتفاق قرار می گیرد. ضرورت ایجاب می کند که شیئی یا پدیدهٔ مشخصی تحتِ شرایط معین حتماً و ضرورتاً وجود یابد و نمی تواند جز این باشد، در حالت تصادف و اتفاق شیئی یا پدیده **ممکن است** وقوع یابد یا نیابد، **ممکن است** به این صورت اتفاق اوفتد یا به صورت دیگر. درخت سیب در بهار بر اثر شرایط مساعد شکوفه می کند و سپس به میوه می نشیند. شکوفه کردن و به میوه نشستن درخت ضروری است و ناگزیر پیش خواهد آمد. این ضرورت از ذات و درون درخت سیب، از رابطهٔ میان ارگان هایش، از رابطه اش با محیط خارج بیرون می آید. ضرورت از سرشت و ماهیت پدیده میتراوند. اما ناگهان تگرگ ممتدی شکوفه های درخت را می ریزاند و درخت به میوه نمی نشیند. بارش تگرگ ضروری نیست، اتفاقی است، ممکن است بوقوع بپیوندد یا نپیوندد. بی بار شدنِ درخت چنانکه می بینیم، از سرشتِ درخت بر نمی خیزد بلکه مربوط به عوامل خارجی است. انقلاب سوسیالیستی باید ناگزیر به سوسیالیسم و کمونیسم بیانجامد، این ضرورت از درون خود جامعه ای که در آن انقلاب سوسیالیستی روی داده و از روابط تولید سوسیالیستی منشاء می گیرد. اما بورژوازی امپریالیستی می تواند به کشور سوسیالیستی هجوم برد و دیکتاتوری پرولتاریا را با دیکتاتوری بورژوازی جانشین کند یا حتی در درون کشور بقایای طبقات بورژوازی و خرده بورژوازی در شرایط مساعد قدرت را بدست می گیرند و جامعه را از مسیر ساختمان سوسیالیسم و کمونیسم منحرف می سازند و روابط سرمایه داری از نو استقرار می یابد و این یک امر تصادفی است. حیات انسان (یا هر موجود زندهٔ دیگر) بر اثر عوامل درونی (و بیرونی) ناگزیر به مرگ پایان می یابد (عوامل درونی نقش تعیین کننده دارند) این ضرورت است اما مرگ بر اثر سانحه نتیجهٔ عوامل درونی نیست، نتیجهٔ عوامل خارجی است و... چنانکه ملاحظه می شود در طبیعت و اجتماع وجود تصادف و اتفاق انکار ناپذیر است. تصادف در واقع، یک شکل بروز ضرورت و تکملهٔ آنست. این مطلب را با مثال هائی روشن می کنیم:

«فرض کنیم در یک کشور سرمایه داری، یک مالک کوچک مثلاً صاحب یک شیرینی فروشی کارش بورشکستگی می کشد و به پرولتر تبدیل می گردد. این حادثه غالباً پیش می آید. شیرینی فروش خود گمان می برد که این حادثه صرفاً اتفاقی است و هیچ رابطه ای با ضرورت ندارد. در واقع هم تصادفی است که این شیرینی فروشی و نه آن دیگری ورشکسته میشود، چون در یک مکان دیگر، تحت شرایط دیگر، یک شیرینی فروشِ دیگر می تواند تا پایان زندگیش صاحب شیرینی فروشی باقی بماند. می توان یک رشته عوامل اتفاقی یافت که درست به ورشکستگی همین شیرینی فروشی انجامیده اند، مثلاً این عامل که در مجاورت آن یک شیرینی فروش مشتریان خود را از دست داده است وغیره. اما در پشت همین حادثه، مانند هر تصادف دیگر یک ضرورت نهفته است. در جامعهٔ سرمایه داری با تکامل صنعت، ورشکستگی خرده بورژوا (کاسب ها، دهقانان، پیشه وران) یک پروسهٔ ضروری و اجتناب ناپذیر است و این قانون سرمایه داری است. این ضرورت از خلال انبوهی از تصادفات (ورشکستگی مالکین کوچک منفرد) بروز می کند. بدون وجود این پدیده های اتفاقی منفرد که خود نتیجهٔ جریان عمومی تکامل سرمایه داری است ضرورت اقتصادی نمی تواند به منصه ظهور رسد.»[۱۳۷]

[137]– (نقل از کتاب «درس فلسفهٔ مارکسیستی»)

قیمت کالا در تولید سرمایه داری بر حسب عرضه و تقاضا فرق می کند. گاهی بر حسب تصادف پائین تر و گاه بالاتر از ارزش واقعی آن به فروش می رسد. اما از خلال این نوسانات تصادفی این قانون حاصل میاید که کالا در طول زمان و صرفنظر از نوسانات قیمت، در بازار به ارزش واقعی خود به فروش میرود.

مواد رادیو اکتیو تجزیه می شوند به این معنی که پیوسته ذراتی به خارج می پراکنند. این تجزیه به میزان ثابتی است و می توان آن را دقیقاً اندازه گرفت. این اندازه گیری پیش بینی می کند که چه مقدار از عنصر رادیو اکتیو در دورهٔ معین تجزیه می شود. اما تعیین این امر که طی این دوره کدامیک از اتم ها دستخوش تجزیه می شوند ممکن نیست و مربوط به تصادف است.

فشاری که از طرفِ گاز بر جدارِ ظرف وارد میاید نتیجهٔ برخورد مولوکول هایِ گاز با جدارِ ظرف است. در هر لحظه تعداد بیشماری از آنها با جدار ظرف برخورد می کنند اما اینکه کدام ملکول در کدام لحظه، به کدام نقطه از جدار بر می خورد محصول تصادف است ولی از خلال این تصادفات این قانون نتیجه می شود که بنابر آن میان فشار و حجم گاز رابطهٔ کاملاً معینی برقرار است.

این نکته را هم یاد آوری کنیم که اتفاق از دائرهٔ اصل علیت بیرون نیست. هر تصادفی را علتی است منتها علت یا عللی که منجر به بروز اتفاق می شود از درون پدیده بر نمی خیزد. بلکه علت یا علل خارجی است. اینکه من پس از سال ها بر حسب اتفاق دوستی را در خیابان ملاقات میکنم به این معنی نیست که علتی در کار نمی باشد. این ملاقات بستگی به این دارد که من چه موقع از خانه بیرون آمده و چه سیری را پیموده ام و چه توقف ها یا تأخیر هائی داشته ام تا به نقطه ملاقات رسیده ام. همین عوامل در مورد طرف مقابل نیز صدق می کند. این ملاقات از ذات من یا دوست من سرچشمه نمی گیرد. بلکه مربوط به علل و عوامل خارجی است. اتفاق در نقطه تقاطع پدیده هائی است که هر کدام علت یا علل خود را دارا می باشند. تلاقی این پدیده ها در آن نقطهٔ معین نتیجه برخورد شرایط بسیاری است و لذا ضروری نیست و چنانچه یکی از این شرایط وجود نیابد این تلاقی صورت نخواهد گرفت. رئالیسم اسلامی اتفاق را از بیخ و بن نفی می کند در حالی که اگر برای تعریف و توضیح مفاهیم و مقولات فلسفی، انسان باید به ضمیر و وجدان خود مراجعه کند مقولهٔ تصادف از مفاهیمی است که درک آن به مراتب آسان تر از ضرورت است چون هر کس در زندگی عادی با آن سر و کار دارد و به همین جهت به اتفاق و تصادف معتقد است و آن را می پذیرد، اگر چه بر اثر تلقیناتِ روحانیت آن را به «تخت» و «قسمت» و «سرنوشت» نسبت میدهد. همین مقولهٔ فلسفی که هر کس، با تجربهٔ شخصی آن را احساس می کند جائی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نمی یابد. *«قانون علیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است. صدفه عبارتست از اینکه فرض کنیم حادثه ای خود به خود بدون آنکه شیئی از اشیاء دخالت داشته باشد بوجود آید. یکی از ضروریات عقل امتناع صدفه و اتفاق است.»*[۱۳۸]

«صدفه و اتفاق که همه کس محال بودن آن را درک میکند اینست که چیزی که وقتی نبوده و بعد بود شده بلاعت بود بشود.»[۱۳۹]

رئالیسم اسلامی علی رغم عقل سلیم و علی رغم اینکه واقعیت روزمره «محال بودن» آن را درک می کند «امتناع صدفه و اتفاق» را «یکی از ضروریات عقل» می شمرد آن هم به این دلیل که اتفاق گویا بلاعلت است. اتفاق بنابر رئالیسم اسلامی

[138]- (جلد 3، ص. 86)

[139]- (همانجا، ص. 198)

گویا آنچیزی است که علت ندارد و هیچ شیئی از اشیاء در بروز آن دخیل نیست. روشن است که با این تعریف، اتفاق خود بخود نفی می شود چون چیزی که علت ندارد وجود نمی یابد. معلوم نیست رئالیسم اسلامی این اندیشه را که اتفاق بلاعلت است از قوطی کدام عطاری بیرون کشیده است. مزرعهٔ گندم گاهی مورد هجوم واقع می شود و محصول نابود می گردد. هجوم ملخ ضروری نیست، اتفاق است چون ممکن است روی دهد و ممکن است روی ندهد ولی در همه حال علت نابودی محصول است. آیا کسی را در جهان پیدا می کنید که از بین رفتن محصول را بلاعلت بداند؟ البته وقتی عقل و خرد از دنیای واقعیات روی برگرداند و در عالم دیگری سیر کند ناگزیر به گفتن چنین ترهاتی کشانیده می شود.

شگفت انگیز تر اینکه نویسندهٔ اصلی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» پس از بیان این ادعا که «در جهان هستی اتفاق وجود ندارد» مطالبی به این شرح تحت عنوان «اتفاق» بیان میدارد:

«ما می گوئیم سال گذشته بار درختان خوب بود و کمک شایانی به اقتصاد ما می کرد ولی اتفاقاً سرمای آخر بهار یا تگرگ اول تابستان محصول سر درخت را از میان بُرد و به رشد اقتصاد لطمه زد. همچنین می گوئیم امروز بامداد برای خریدن حوائج خانه به بازار می رفتم اتفاقاً با فلان دوستم برخورد نمودم و فلان گزارش را به من داد...» در این مثال ها و صد ها مثال دیگر اگر کنجکاوی کنیم **خواهیم دید حوادثی که به آنها نام اتفاق و اتفاقی داده ایم،** (در مثال 1 سرما و تاثیر او، در مثال 2 ملاقات دوست و گزارش آن...) **نمی خواهیم بگوئیم علت فاعلی نداشت و فعل بی فاعل بوجود آمد زیرا علت فاعلی هر یک از حوادث در مثال های مزبور پهلوی خود حادثه معلوم است.** بلکه می خواهیم بگوئیم حادثه اتفاقی در هر یک از مثال ها، ارتباطی به علل و عواملی که در مثال ذکر شده نداشته و از جریان آنها پیش بینی نمی شد. مثلاً در مثال محصول و سرما، طبیعت درخت های میوه و سبز شدن بهاری و شکوفه باز کردن و باز نگاه داشتن و به واسطهٔ تغذیه میوه را بزرگ نمودن و بالاخره این مجموعه این غایت را (سرما و از میان رفتن میوه) در دنبال خود نداشته و پیش بینی نمی شد. پس حادثهٔ اتفاقی، غایتی است که بدون ارتباط به فاعل و بی اقتضای فاعل در دنبال کار بیاید....*«با تامل در این بیانات دستگیر می شود که در مورد اتفاق باید سلسله ای از علل،* ***معلول خود را بوجود آورند و یک رشته دیگری از علل نیز معلول، دیگری را موجود سازند و به واسطهٔ برخوردی که میان شان پیدا می شود سلسلهٔ دوم در مجرای سلسلهٔ اول تصرف و تاثیری موافق یا مخالف انجام دهند که با سلسلهٔ اول ارتباط نداشته باشند»*** [۱۴۰]

مجموعهٔ این بیانات حاکی از آنست که نویسنده خود هم به اتفاق معتقد است و هم وجود آن را بدون علت نمی داند. معذالک تمام توضیحات مانع از آن نیست که در نتیجه گیری نهائی، در «مسائلی که در این مقاله اثبات گردید» سیاه بر روی سفید بنویسد که «اتفاق وجود ندارد». آیا بیانات فوق بر نفی اتفاق دلالت دارد؟

اشکال اساسی «رئالیست های اسلامی» در اینجا است که میان دو مقولهٔ فلسفی «علیت» و «ضرورت» تفاوت نمی گذارند و این از عدم درک آنها از این دو مقولهٔ فلسفی ناشی می شود. آنها نمی فهمند که هر رابطهٔ ضروری، علی است ولی هر رابطهٔ علی ضروری نیست. از دیدگاه آنها اتفاق نیست چون هر چیزی را علتی است و چون هر چیزی را علتی است پس اتفاق و تصادف را باید از قاموس فلسفه کنار گذاشت. طرح صحیح مسئله بدینصورت است که هر حادثه ای را علتی است و اتفاق و تصادف از این اصل مستثنی نمی باشند. معذالک اتفاق هست چون هر حادثه ای ضروری نیست. بنابر آنها

---

[140]- (جلد3، ص. 257 و 258)

اتفاق و تصادف نیست چون رابطهٔ علی در همه جا و همه حال صادق است، درست بر عکس، تصادف و اتفاق هست چون همه چیز ضروری نیست.

بدیهی است وقتی صدفه و اتفاق از جهان رخت بربندد هر حادثه ای رنگ ضرورت به خود می گیرد، وقتی اتفاق از طبیعت و جامعه بیرون رود، آنچه بر جهان فرمان میراند ضرورت است و بس. هر آنچه به چشم می خورد ضروری است و نمی تواند غیر از آنچه که هست باشد. در اینجا است که نه تنها تصادف و اتفاق تا درجهٔ ضرورت ارتقاء می یابد بلکه ضرورت نیز تا درجهٔ تصادف و اتفاق سقوط می کند. رئالیسم اسلامی با نفی اتفاق و تصادف در چنین موضعی قرار می گیرد. «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بر آنست که *«هر پدیدهٔ معلولی تا ضرورت نداشته باشد موجود نمی باشد»*[۱۴۱]. کسی که در خیابان در نتیجهٔ تصادف با ماشین جان خود را از دست میدهد مرگ او ضرورت داشته است! آیا جز این است که اتفاق تا درجهٔ ضرورت و ضرورت تا درجهٔ اتفاق تغییر یافته است؟

نشاندن ضرورت در مقام فرمانروای بلاشریک طبیعت و جامعه از مختصات ماتریالیسم قرن 18 در مبارزه اش علیه مذهب است. برای ماتریالسم مکانیکی سخن از اتفاق و تصادف نشانهٔ نفی قوانینی است که در طبیعت عمل میکنند. یکی از این ماتریالست ها، هولباک، بر آنست که:

«همهٔ آنچیز هائی که ما می بینیم ضروری است و نمی تواند غیر از آنچه که هست طور دیگری باشد»...«ما میتوانیم مطمئن باشیم که هیچ علت ناچیز و دور افتاده ای نیست که گاهی بزرگترین و مستقیم ترین تأثیرات را برای ما پیش نیاورد. شاید چنانچه در صحرای خشک لیبی عناصر یک توفان فراهم آید و جریان باد آن را به ما برساند یک اتمسفر خفه کننده ای ایجاد می کند که مزاج و احساسات مردی را تحت تأثیر می گیرد، مردی که روابطش به او امکان میدهد بر مردمان بیشماری تأثیر بگذارد و با ارادهٔ خود در بارهٔ سرنوشت بسیاری از خلق ها تصمیم بگیرد» (سیستم طبیعت).

می بینید که چگونه یک حادثهٔ تصادفی در مکانی دور دست می تواند جهت حرکت ملت ها را تغییر دهد و آنها را گرفتار بلا و مصیبت گرداند. ماتریالست های قرن 18 فرانسه که ضرورت را مطلق و اتفاق را نفی می کردند در واقع حوادث خطیر و سرنوشت ساز جامعه را از تصادفات کوچک نتیجه می گرفتند.

141- (همانجا، ص. 146)

شناخت

شناخت سیر انعکاس واقعیت عینی در مغز انسان و در عین حال نتیجهٔ آنست. از واژهٔ شناخت دو معنی مستفاد می شود: در معنی عام و جامع، شناختِ واقعیتِ عینی است که در طول تاریخ بشر تکامل یافته است و از این پس نیز تا بی نهایت تکامل خواهد یافت و در معنای محدود و خاص، به شناخت این یا آن شیئی یا پدیده اطلاق می شود.

اصل اساسی شناخت که تمام تکامل تاریخ و به ویژه تکامل علوم آن را تأیید می کند این است که شعور انسان قادر است واقعیت عینی را به درستی انعکاس دهد و بشناسد. فلسفهٔ مارکسیست جهان را شناختنی می داند و در این امر هیچگونه تردیدی به خود روا نمیدارد. نظر کانت در بارهٔ این که «شیئی بنفسه» (ماهیت هرگز شناختنی نیست و انسان فقط «شیئی برای ما» (نمود) را می تواند بشناسد، خلاف همهٔ دستاورد های پراتیک تاریخی انسان و پیشرفت های علوم است. هیچگونه شکاف عمیقی ماهیت و نمود را از یکدیگر جدا نمی سازد. انسان قادر است از نمودِ اشیاء و پدیده ها به ماهیت آنها پی ببرد و از شناخت «شیئی برای ما» به شناخت «شیئی بنفسه» دست یابد. کانت با تقسیم شیئی به «شیئی بنفسه» و «شیئی برای ما» در واقع شناخت جهان مادی را نفی می کند. او معتقد است که آنچه ما می شناسیم «شیئی» برای ما است لیکن در پشت این شناخت چیست ما نمیدانیم. آگنوستیسیسم (Agnosticisme)، آن مکتب فلسفی است که انسان را در شناخت واقعیت عینی بکلی ناتوان می بیند. معذالک پیروان کانت که شکاف میان «شیئی بنفسه» و «شیئی برای ما» را در تضاد فاحش با واقعیات علوم می دیدند مکتب خود را به صورت دیگری ادامه دادند. به این صورت که در هر حال توانائی علم در شناخت واقعیت محدود است و انسان فقط به شناخت بخشی از جهان مادی دست خواهد یافت. «انسان هرگز نخواهد توانست به شناخت اجرام آسمانی و تحولات آنها نائل آید.» اما دستاورد های جدید علوم بر این نظریه نیز خط بطلان کشید: ماهواره ها توانستند کرهٔ ماه را از نزدیک بشناسند و بر روی آن انسان پیاده کنند، توانستند از سیارات دیگر اطلاعات دقیقی بدست آورند. تجزیه طیفی در رادیوی نجومی شناخت انسان را از اجرام آسمانی وسعت داد و دقیق تر کرد. شناخت اتم و انرژی اتمی امکان داد تحولات درونی بسیاری از اجرام آسمانی روشن گردد وغیره وغیره. این وسائل در گذشته در اختیار انسان نبود و علم و تکنیک آنها را در اختیار انسان گذاشت و به یقین وسائل تازه و تازه تری در آینده در اختیار انسان قرار خواهد گرفت.

بدینسان آگنوستیسیسم در شکلی که کانت به آن داد دو گرایش پیدا کرد: گرایشی که جهان را مطلقاً نشناختنی میداند و گرایش دیگری که برای شناخت محدودیت قائل است. رئالیسم اسلامی میان خود و کانت خط فاصل می کشد با استناد به این امر که کانت می گوید «دست بشر از رسیدن به حقایق به کلی کوتاه است». معذالک در اردوی اگنوستی سیست ها باقی می ماند و استدلال او در این زمینه این است که:

*«انسان هر چند با درست راه بردن فکر می تواند به کشف حقایق نائل شود، اما از طرف دیگر حقایق جهان بی پایان است و استعداد بشر محدود، پس بشر به کشف **پاره ای** از حقایق جهان نمی تواند نائل شود. علم کل نصیب کسی نخواهد شد»*[۱۴۲]

---

[142] («اصول فلسفه و روش رئالیسم»، جلد 3، ص. 161 و 162)

بدین ترتیب برای رئالیسم اسلامی «کشف پاره ای از حقایق جهان» از دسترس شناخت انسان دور میماند. این «پاره ای از حقایق» کدامند؟ آنها چه خصائصی دارند که شناخت آنها میسر نمی شود؟ چرا انسان نمی تواند به کشف این «پاره ای از حقایق جهان» دست یابد ولی از کشف حقایق دیگر ناتوان نیست؟ چه تفاوتی میان این «پاره ای از حقایق» که انسان نمی تواند به کشف آنها نائل گردد با آن انبوه حقایقی که از دسترس شناخت دور نمی ماند وجود دارد؟ اینها سوالاتی است که «اصول فلسفه» به آنها پاسخ نمی دهد و اصلاً چنین سوالاتی در مخیله اش هم خطور نمی کند. جالب اینجا است که «علامهٔ بزرگوار» در صفحهٔ بعد حتی این سخن خود را هم از یاد می برد. همین «پاره ای از حقایق» را نیز از دسترس شناخت دور میسازد. او تحت فرمول کلی چنین می نویسد: *«معلومات، اگر ما را به ماهیت اشیاء خارجی واقف نمی کند اجمالاً به وجود آنها واقف می کند»*[۱۴۳]. و ماهیت اشیاء همان است که کانت «شیئی بنفسه» می نامد و معتقد است که انسان به شناخت آن موفق نخواهد شد. رئالیسم اسلامی مانند کانت بر آنست که معلومات ما، ما را به ماهیت اشیاء خارجی واقف نمی کنند و فقط بر ما معلوم می دارند که در خارج از ما اشیائی وجود دارند. آیا این چیزی غیر از نظر کانت است؟ آیا این، رئالیسم اسلامی را در موضع آگنوستیسیسم تمام عیار قرار نمی دهد؟ عجب آنکه با حملهٔ به دکتر ارانی می نویسد:

«راستی باید اذعان کرد که مادیین اصلاً اطلاع ندارند که در علم و فلسفه چه می گذرد»(همانجا). راست هم می گوید. مادیین نه از *«حلیه المتقین توشه ای بر گرفته اند و نه از توضیح المسائل» ها!*

رئالیسم اسلامی برای توجیه نظر خود، به «بی پایان بودن حقایق جهان» استناد می جوید. در اینکه حقایق جهان بی پایان اند تردید نیست ولی فتوای «استعداد محدود بشر» بر چه پایه ای استوار است؟ چه چیز نمایانگر آنست که استعداد بشر محدود است؟ البته اگر منظور از بشر فرد واحدی باشد یا حتی بشر را به معنی مجموعهٔ همهٔ انسان ها در یک برهه از زمان یا یک دوران تاریخی بگیریم این اصل درست است که استعداد بشر محدود است. اما دائرهٔ بشر همه انسان ها همه نسل های گذشته و آینده را در بر می گیرد و در این مقطع بر استعداد بشر حد و حصری متصور نیست. سیر شناخت در طول تاریخ بیش از دو میلیون سالی که از پیدایش انسان می گذرد، این حکم را به اثبات می رساند و هیچ دلیلی در دست نیست که در آینده در استعداد بشر فتوری روی خواهد داد یا محدودیتی پیش خواهد آمد. بر عکس سیر گذشته و کنونی شناخت نشان میدهد که در آینده شناخت بشر با سرعت و دامنهٔ بیشتری ادامه خواهد یافت. شناخت در مسیر تاریخی – اجتماعی خود پیوسته از دنیای مادی شناخته شده اند. جریان شناخت وقفه ناپذیر است و تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و «علم کل» که رئالیسم اسلامی از آن صحبت می کند سخنی بیهوده و تو خالی است. «علم کل» یعنی قطع جریان شناخت، یعنی سکون و وقفه در پروسهٔ شناخت. و جریان شناخت قطع نشدنی است.

چنانکه از تعریف مقولهٔ شناخت بر میاید، شناخت مانند سکه دارای دو روی است، یک روی عینی و یک روی ذهنی، روی عینی شناخت، جهان مادی است که منبع شناخت است و در خارج از ذهن و مستقل از آن وجود دارد. جهان مادی پیش از آنکه انسان بر روی کرهٔ زمین پدید آید و شناختی صورت گیرد وجود داشته است. روی ذهنی شناخت، استعداد انسان در علم به جهان مادی است، در کیفیت و خاصیت مغز انسان به مثابه ابزار شناخت است. تأثیر اشیاء و پدیده های جهان مادی بر روی اعضای حواس انسان که به صورت احساس، ادراک و تصور تجلی می کند، سنگ بنای انتزاع و تعمیم است که انسان را به شناخت ماهیت این اشیاء و پدیده ها رهنمون می شود.

---

[143]- (همانجا، ص. 163)

با توجه به دو روی شناخت نخست این نتیجه بدست میاید که شناخت از لحاظ **محتوی عینی** است اگرچه خود پدیده ای ذهنی است، پدیده ای ذهنی از این جهت که در ماوراء انسان شناخت مطلقاً مفهومی پیدا نمی کند. و سپس این نتیجه که شناخت جهان مادی و حتی شناخت یک شیئی، یک پدیده یا یک سیستم هیچگاه یکباره دست نمیدهد. شناخت، هر چه باشد **یک پروسه** است و بنابر این نسبی است، نسبی به این معنی که تابع محدودیت های اجتماعی است. این محدودیت ها مربوط می شود اولاً به محدودیت افزار و آلات تحقیقاتی علمی که پراتیک تولیدی باید در اختیار انسان قرار دهد و بدیهی است هر چه تولید تکامل بیشتری بیابد وسائل تحقیقات علمی کامل تر و دقیق تری در اختیار انسان می گذارد که به اعتلاء شناخت یاری میرساند. ثانیاً سطح «دانش بشری» هر بار باید گسترده تر و پهناورتر شود تا دسترسی به شناخت عمیق تر و به تئوری های علمی جدید امکان پذیر گردد. نظریه داروین چنانچه سطح دانش در مسئلهٔ تبدل و تحول موجودات زنده بدرجهٔ معینی نرسیده بود، امکان بروز نداشت. تئوری نسبیت اینشتین بر پایه دستاورد های علمی گوناگون بنا گردید. مارکسیسم بدون وجود یک سلسله معلومات و تئوری های علمی، فلسفی و اجتماعی امکان پذیر نبود وغیره. هیچ تئوری یا فرضیه یا قانون علمی ابتدا به ساکن از آسمان فرو نمی افتد. علم اساساً به نزول حقایق از آسمان ها معتقد نیست و هر تئوری یا فرضیه علمی ناگزیر مسبوق به سابقه است. تئوری جدید که بر پایه معلومات علمی موجود بنا می شود التقاطی نیست، جمع جبری معلومات پیشینیان نیست. مارکسیسم نیز چنین است. مارکس با کشف قوانین عام تحولات و تکامل جهان مادی (طبیعت و اجتماع) و کشف قوانین دنیای سرمایه داری، بنائی چنان عظیم بر پا کرد که از هیچ طوفانی هر اندازه هم مخرب و ویرانگر باشد آسیبی نخواهد دید. از زمان پیدایش مارکسیسم تاکنون حوادث تاریخی بسیاری روی داده که چهرهٔ جامعه را به کلی دگرگون ساخته اند، طی این دوران تئوری ها و مکاتب فلسفی و اجتماعی گوناگون پدید آمده که در بوتهٔ فراموشی و نیستی افتاده اند. اما پیشرفت و تکاملِ شناختِ جهانِ مادی پیوسته آموزش مارکس را مورد تأیید قرار داده و تکامل می بخشد. نیروی حیاتی مارکسیسم در این است که حقیقت است و حقیقت را نمی توان به گلِ اندود.

باری، نسبی بودن به این معنی است که شرایط اجتماعی برای شناخت، حدود و ثغوری تعیین می کنند که از آن نمی توان فراتر رفت، به طور کلی ما شناختی را نسبی می گوئیم که مشروط به شرایطی معین باشد و در ارتباط با این شرایط اعتبار خود را حفظ کند. این قانون نیوتن که «جرم جسم تابع سرعت حرکت» نیست نسبی است یعنی فقط در ارتباط با سرعت های کم صدق می کند و در صورتیکه سرعت مساوی صفر باشد از لحاظ تئوری کاملاً درست است. اما در ارتباط با سرعت های زیاد حکم نادرست از آب در می آید. وقتی می گوئیم آب H_2O در فشار 76 سانتیمتر و در حرارت 100 درجه سانتیگراد میجوشد یک حقیقت نسبی را بیان کرده ایم چون اگر فشار تغییر کند یا به جای آب معـــمولی، آب سنگین D_2O ([xv]) را بگیریم درجهٔ جوشیدن آب دیگر صد درجه نیست. در کرهٔ ماه که اثری از آب نیست این قانون مطلقاً مفهومی پیدا نمی کند. موازین اخلاقی در ارتباط با طبقات اجتماعی متفاوت اند و بنابر این خصلت نسبی دارند، استثمار از دیدگاه بورژوازی ضد ارزش و مذموم نیست، از دیدگاه پرولتاریا ضد انسانی است آنچنانکه باید آن را برانداخت.

نسبی و مطلق دو جنبهٔ متضاد واقعیت علمی و در نتیجه دو جنبهٔ متضاد شناختِ این واقعیت اند که از یکدیگر جدائی ناپذیر اند در همان حال که یکی دیگری را نفی می کند. در مثال فوق، «جرم جسم تابع سرعت حرکت نیست» حکمی نسبی است اما برای سرعت صفر مطلق است. همینکه این حکم در سرعت صفر مطلق است، هستهٔ نسبیت در آن نهفته است، چون اگر سرعت صفر نباشد جرم جسم نسبت به سرعت حرکت متغیر است. «آب در فشار عادی در صد درجه حرارت میجوشد» حکمی نسبی است چون با تغییر فشار یا تغییر آب این حکم درست در نمی آید. اما برای آب عادی و در فشار عادی مطلقاً

صحیح است. در آنجا هم که آب نیست حکمی نیست تا بر نسبی بودن یا مطلق بودن آن بتوان به داوری نشست. بدینسان مطلق همیشه از نسبی معلوم می شود و نسبی همیشه حاوی مطلق است بنابر این برای فلسفهٔ مارکسیست نسبی بودن (نسبیت) به معنی نفی مطلق بودن (اطلاق) نیست.

نسبیت شناخت در فلسفهٔ مارکسیست با مکتب نسبی Relativisme از ریشه متفاوت است و این چیزی است که «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نتوانسته است درک کند و نمی تواند درک کند. کسی که اصل «امتناع ضدین» را راهنمای خود قرار می دهد، در واقع چیزی از واقعیت عینی نمی فهمد. خصلت تضاد در خود واقعیت عینی است. «اصول فلسفه» این حکم فلسفهٔ مارکسیست را که شناخت نسبی است می گیرد و طرف دیگر آن را که در نسبی بودن مطلق وجود دارد رها میکند و شاید هم چون هرگز از فلسفهٔ مارکسیست توشه ای بر نگرفته نتیجه می گیرد که فلسفهٔ مارکسیست همان مکتب نسبی است. مکتب نسبی (رلاتیویسم) چه می گوید؟ مکتب نسبی، شناخت نسبی را مطلق می کند و جز نسبی نمی بیند. مکتب نسبی به این واقعیت استناد می کند که دانش بشر پیوسته در تغییر است و گاهی حتی تحولی بنیادی در آن روی می دهد. گاهی یک حقیقت علمی که آن را درست می پنداشتند غلط از آب در می آید و بر عکس حکمی را که اشتباه میدانستند درست. سپس نتیجه می گیرد که شناخت بستگی به انسان در زمان و مکان دارد و این خود نشانهٔ آنست که یا واقعیت و حقیقتی در پشت شناخت نیست و یا اگر هست از دسترس شناخت بیرون است. اگر واقعیتی هست و شناختنی، انسان باید آن را همانطور بشناسد که هست و نه آنکه گهگاه نغمهٔ تازهٔ دیگری در بارهٔ آن آغاز کند. نسبیون به این ترتیب یا واقعیت عینی را انکار می کنند یا آن را نشناختنی می دانند یعنی یا در ایده آلیسم ذهنی فرو می افتند و یا به اگنوستیسیسم می پیوندند.

اشتباه مکتب نسبی (رلاتیویسم) نخست اینست که تصور می کند در نخستین برخورد با واقعیت انسان باید شناخت کامل از آن، شناختی از سطح تا عمق، بدست آورد، در حالیکه چنین نیست. انسان به علت نداشتن وسائل لازم برای آزمایش و تحقیق از یکسو و محدودیت سطح دانش بشر در یک برهه از زمان از سوی دیگر، قادر نیست واقعیت را در مجموع آن از ظاهر گرفته تا باطن بشناسد. شناخت واقعیت که یک پدیدهٔ اجتماعی است بتدریج و در طول زمان انجام می گیرد و انسان از پدیده های سطحی واقعیت که در همان برخورد اول محسوس اند به عمق واقعیت و ماهیت آن نفوذ می کند. شناخت با تکامل جامعه ارتباط ناگسستنی دارد و همراه با آن و پا به پای آن تکامل می یابد.

اشتباه مکتب نسبی سپس در این است که راه شناخت را راهی صاف و هموار می پندارد که می توان آن را بدون انحراف و اشتباه، آن هم یکباره، پیمود در حالیکه چنین نیست. راه شناخت، راه پر پیچ و خمی است و چه بسا انسان از مسیر منحرف می شود و به بیراهه می اوفتد. در این راه دشوار نمی توان از خطا و اشتباه مصون ماند. اما انحراف از مسیر صحیح یا ارتکاب اشتباه و خطاب به این معنی نیست که واقعیتی وجود ندارد یا شناخت آن غیر ممکن است. انسان در راه شناخت پیوسته مسیر انحرافی را به مسیر صحیح تغییر میدهد، خطا و اشتباه را اصلاح می کند و شناخت را عمق بیشتری میبخشد.

نسبی بودن شناخت چیزی نیست که از نظر دور ماند. فلسفهٔ مارکسیست بر خلاف رلاتیویسم به نسبی بودن شناخت محدود نمی شود. شناخت اگر واقعیت را به درستی منعکس سازد، همیشه ذره ای از حقیقت مطلق در آن وجود دارد که دائمی و جاودانی است. شناخت هر چه توسعه و تکامل می یابد ذرات تازه ای از حقیقت مطلق بر آن افزوده می شود و بدین ترتیب تکامل شناخت در جهت نیل به حقیقت مطلق سیر می کند بدون آنکه به طور کامل بدان دست یابد، بدون آنکه «علم کل» نصیب انسان گردد. بر خلاف رلاتیویسم که شناخت نسبی را فقط نسبی می پندارد، فلسفهٔ مارکسیست شناخت را

مرکب از دو جزء میداند: جزء نسبی که همراه با تکامل شناخت تغییر می پذیرد و جزء مطلق که هرگز دستخوش تغییر نمی گردد. جزء نسبی فقط یک روی شناخت است، روی دیگر آن جزء مطلق است. مطلق و نسبی چنانکه در فوق آمد از یکدیگر جدائی ناپذیرند.

چنانکه در پیش آمد احساس، ادراک و تصور سه پله از مرحلهٔ حسی شناخت است. تصور، چنانکه می بینیم با شناخت حسی در ارتباط نزدیک است و نمی توان آن را مرحله ای جدا از مراحل شناخت (حسی و تعقلی) به حساب آورد.

احساس آن پایه ای است که شناخت بر روی آن بنا می شود. بدون احساس هیچگونه شناختی امکان پذیر نیست. چون مرحلهٔ حسی شناخت مقدمهٔ لازم و ضروری برای گذار به مرحلهٔ تعقلی است، چنانچه مرحلهٔ حسی به تحقق در نیاید مرحلهٔ تعقلی آغاز نخواهد شد یعنی شناخت مطلقاً صورت نخواهد گرفت. محتوای شناخت و غنای آن با احساس بستگی دارد. هر چه احساس جامع تر و همه جانبه تر باشد شناخت انسان محتوای غنی تری خواهد داشت.

احساس از یک سو دارای این خصوصیت است که مستقیماً خواص اشیاء واقعی را منعکس می سازد بدینمعنی که میان احساس و واقعیت خارج حلقهٔ واسطی یافت نمی شود و از سوی دیگر دارای این خصوصیت است که **همیشه خواص معین از اشیاء مادی مشخص را انعکاس می دهد.** فی المثل احساس، رنگ را در نمی یابد چون رنگ در واقعیت خارج موجود نیست. در خارج از ذهن و در شرایط مشخص همیشه رنگ، مشخص است: رنگ سرخ خون، رنگ سبز برگ، رنگ آبی آسمان وغیره. همین رنگِ معنیِ شیئی مشخص در شرایطِ مشخص توسط احساس انعکاس میابد.

ساختمان دستگاه عصبی مانند دستگاه های حیاتی دیگر در همهٔ انسان ها یکسان است، بنابر این عمل آن نیز از فردی به فرد دیگر تفاوت نمی کند. ممکن نیست فردی مثلاً در برابر رنگ سرخ، احساس سرخی داشته باشد و دیگری آن را سبز یا زرد یا آبی ببیند، همه کس میان صدائی که از برخورد دو تخته بر میاید با نوای پیانو، فرق می گذارد، هیچکس مزهٔ نمک را که شور است با مزهٔ تلخ یا ترش اشتباه نمی کند وغیره. البته می شود که یکی سرخ را به پسندد و دیگری از آن بیزار باشد، می شود کسی از نوای شور بیشتر لذت ببرد و دیگری از نغمهٔ ماهور. اینکه انسانی یک شیئی، یک رنگ یا یک نوا را بر دیگری رجحان می نهد پدیده ای روانی است و مربوط به فیزیولوژی دستگاه عصبی و ارتباطی با شناخت ندارد. من با علم به اینکه این رنگ سرخ است آن را نمی پسندم، با علم به اینکه این نوای شور است ماهور را بر آن ترجیح میدهم. بدین ترتیب احساس که از برخورد دستگاه عصبی انسان با عوامل مادی پدید می آید در همهٔ افراد انسانی یکسان است، به نظر می رسد که این مطلب آنقدر روشن است که نیاز به تذکر ندارد. اما حاشیه نویس «اصول فلسفه» مادیین را یعنی مارکسیست ها را متهم می کند به اینکه گویا آنها معتقدند که دستگاه عصبی در انسان ها مختلف است، در نتیجهٔ پدیدهٔ احساس نیز از یک انسان به انسان دیگر فرق می کند و در نتیجه شناخت وابسته به شخص شناسنده است «سخن بیهوده ای است» ولی چنین است.»

«مادیون روی نظر مادی بودن فکر (!؟) و آنکه شناختن و هر ادراکی ماوراء عمل اعصاب نیست، طرز شناختن هر چیز را با نوع ساختمان اعصاب و مغز شخص شناسنده مربوط میدانند و میگویند چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص با هم متفاوت است پس اقسام شناختن های حقیقی نیز نسبت به اشخاص متفاوت خواهد بود»[144]

---

[144]- (جلد 1، ص. 176)

اگر این «علامه» از دائرۀ تنگ کتاب آسمانی و احادیث و روایات اندکی بیرون می آمد و نگاه «کیمیا اثر» خود را به کتب آناتومی و بافت شناسی می انداخت حتماً متوجه می شد که آناتومی دستگاه عصبی متعلق به این یا آن فرد نیست، متعلق به انسان است. بافت عصبی و شکل یاخته های عصبی از فردی به فرد دیگر فرق نمی کند، از لحاظ فیزیولوژی نیز نمی توان میان عمل دستگاه های عصبی انسان ها فرق گذارد. مارکسیسم که به علوم اتکاء دارد نمی تواند به این حقایق علمی بی اعتناء بماند. عیب آخوند ها یکی هم این است که علم آنها از حدود مسائل مذهبی فراتر نمی رود. آنها نمی فهمند که در نیمۀ دوم قرن بیستم که علوم مختلف به اعتلاء شگرفی دست یافته اند نمی توان سر در جیب فرو برد و آنها را نادیده گرفت. اگر دنیای مسیحیت خود را مجبور می بیند با پیشرفت و تکامل معارف بشری آشنا گردد تا در صورت لزوم با علم به موضوع بتواند نظر خود را در این یا آن مسئله ابراز دارد، آخوند های ما هنوز در قرون وسطی به سر می برند. شاید هم دلیل آن این باشد که اسلام با هیچ پیشرفتی سازگار نیست زیرا که احکام و اصول متحجر و منجمد آن جاودانی و برای هر زمان و هر مکان قابل اعتبار است. بدیهی است با چنین دیدی دگر جائی برای علوم و پیشرفت و تکامل شناخت باقی نمی ماند.

نگرش انسان به واقعیت عینی، نگرش یک تماشاگر ساده نیست، همین است که احساس انسان را از احساس یک حیوان (حیوانی که دارای ارگان های مرکزی در سلسله اعصاب است) متمایز می گرداند. احساس انسان قبل از هر چیز بر پایه پراتیک اجتماعی تکامل یابنده استوار است. انسان واقعیت عینی را ضمن فعالیت عملی، ضمن کار (کار برای تغییر این واقعیت) احساس و درک می کند. انسان تنها یک پدیدۀ بیولوژیک نیست یک پدیدۀ اجتماعی نیز هست. اعضای حواس او نیز در عین حال که ثمرۀ تکامل بیولوژیک است، محصول تکامل جامعه نیز می باشند. انسان طبیعت را تغییر می دهد و ضمن این تغییر خود را و از آنجمله اعضای حواس خود را نیز تکامل می بخشد. حس شنوائی یک موسیقیدان کنونی قادر است طیف وسیعی از اصوات را احساس و ادراک کند در حالیکه حیوان هر اندازه هم که شنوائی او دقیق و ظریف باشد به چنین کاری قادر نیست. یک نقاش قادر است طیف وسیعی از رنگ ها و حتی تفاوت های کوچک یک رنگ مثلاً سرخ را از یکدیگر تمیز دهد، در صورتیکه چشم بسیار تیزبین عقاب از این کار ناتوان است. بنابر این اعضای حواس انسان امروزی نتیجۀ تکامل تاریخی انسان در جامعه است، نتیجۀ تطبیق انسان با شرایط زندگی و با خصوصیات فعالیت عملی او است.

احساس انسان سپس دارای این خصوصیت است که می تواند ابزار و آلات حقیقت را به خدمت گیرد و به کمک آنها بیشتر و بیشتر به عمق اشیاء نفوذ کند، ماهیت آنها را بشناسد. این ابزار و وسائل را در واقع می توان ادامۀ اعضای حواس به حساب آورد.

ابزار و آلات مانند میکروسکپ، میکروسکپ الکترونی، دوربین نجومی، رادیوی نجومی، رادار ها وغیره به اعضای حواس امکان می دهند که آنچه را که مستقیم به احساس و ادراک در نمیابد، احساس و ادراک کند.

احساس انسان باز هم دارای این خصوصیت است که با زبان و بیان همراه است. انسان شناخت های حسی و تجربی خود را با زبان بیان می کند و به دیگران انتقال می دهد و انعکاس فردی دنیای خارج به پدیده ای اجتماعی تبدیل می شود. چیزی که در حیوانات نظیر آن را نمی توان یافت.

بالاخره شناخت حسی انسان با تفکر و تعقل همراه است و این دو با هم (شناخت حسی و شناخت تعقلی) هر گونه شناختی را در دسترس انسان قرار میدهند.

حواس انسان بیش از پنج نیست، به علاوه این حواس دارای محدودیت هائی می باشند، چنانکه انسان با چشم فقط امواج نوری معینی را می تواند ببیند (امواج بین 0.4 و 0.8 میکرون) یا امواج صوتی معینی را میتواند بشنود (امواج بین 16 و

15000 هرتز). معذالک همین حواس با محدودیت های فوق هرگز مانع آن نیست که انسان امواج نوری را که در وراء نورِ قابل رویت قرار دارند یعنی ماوراء بنفش و ماوراء قرمز را بشناسد و حتی بدقت طول موج آنها را اندازه بگیرد، همینطور محدودیت حس شنوائی مانع آن نیست که انسان امواج صوتی کوچکتر از 16 و بزرگتر از 15000 هرتز را بشنود و مورد استفاده قرار دهد. به طور کلی پیشرفت شناخت و دانش بشری با تعداد اعضای حواس یا به افزایش آنها بستگی ندارد، بلکه تابع تکامل پراتیک اجتماعی و تفکر است. کار و تفکر برای حواس پنجگانهٔ ما امکانات نامحدودی برای شناخت فراهم میاورند. رئالیسم اسلامی به وجود هائی غیر از اشیاء و پدیده های جهان مادی و اساساً به دنیائی غیر از دنیای مادی معتقد است. اما حواس پنجگانه نه از این موجودات خبری میدهند و نه از جهانی در وراء جهان مادی، اینست که باید برخلاف همهٔ دانش بشری حواس دیگری اختراع کرد تا بیاری آنها این تخیلات را توضیح داد. رئالیسم اسلامی پس از اعتراف به این حقیقت که «ادراکات حسی» مقدم است بر «اداراکات عقلی» یا به عبارت دیگر ادراک عقلی بدون ادراک حسی ممکن نمی شود (و این اعتراف، تمام بنای دنیای دیگر او و موجوداتش را نقش بر آب میسازد) بلافاصله اضافه می کند:

«البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوصی، همین حواس ظاهره و باطنه (!؟) معمولی است که همه آنها را می شناسند زیرا ما در اینجا در صدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا در صدد بیان اینکه ممکن است بعضی از افراد بشر حسی علاوه بر حس های معمولی داشته باشند نیستیم.»

«ما از یک فرمول کلی پیروی می کنیم و آن اینکه» هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی حضوری است» خواه آن علم شهودی حضوری به وسیلهٔ یکی از حواس ظاهر یا باطنه معمولی که همه آنها را می شاسند حاصل شود یا به وسیلهٔ دیگر.»

«از اینرو این نظریه با القائاتی که به اولیاء وحی و الهامات و مکاشفات می شود منافاتی ندارد زیرا آن القائات نیز از یک نوع علوم شهودیه حضوریه سرچشمه می گیرد و به عبارت دیگر به وسیلهٔ حسی ماوراء حواس معمولی صورت میگیرد...»

و برای آنکه به تخیلات پایه علمی بدهد این دروغ را می افزاید:

«روانشناسی جدید نیز که متکی به تجربیات و آزمایشات عملی است وجود چنین حس مرموزی را تصدیق می کند» [۱۴۵]

از آنچه که بدنبال این مطلب میاورد معلوم می شود که آن «حس مرموز» چیزی جز «ضمیر ناخودآگاه» فروید نیست. روانشناسی جدید بر خلاف نوشتهٔ «اصول فلسفه» هیچ حسی را بر حواس پنجگانه اضافه نمی کند تا چه رسد به اینکه «مرموز» هم باشد! بیفایده نیست اضافه کنیم که آنچه که موجودات نامرئی نامیده می شود (جن، پری، فرشته وغیره) و آنچه که در «آن دنیا» وعده داده می شود، همان چیزهائی است که انسان با حواس پنجگانهٔ خود در «این دنیا» دیده و دریافته است با این تفاوت که ساختهٔ تخیلات انسان است. انسان اجزائی از موجودات را می گیرد و آنها را بنابر هوی و هوس خود با یکدیگر ترکیب می کند و موجوداتی خیالی بوجود می آورد، جن انسانی است بدقیافه و زشت که پاهای سم دار خود را از حیوانات سم دار به عاریت گرفته و شاخ های خود را از حیوانات شاخدار. پریِ آب ها موجودی است از سر تا سینه زن زیبائی را می نمایاند و بقیه بدن او به شکل ماهی است. فرشته، انسان (مرجحاً زن) زیبا صورت و نیکو سیرت است که دو بال از پرندگان به قرض گرفته است. براق اسبی بالدار است، بهشت باغ سر سبز و روح بخشی است که نمونه های بسیاری از آن را در «این دنیا» می توان دید، آب کوثر، آبی است بینهایت صاف و زلال. در جوی های بهشت شیر و عسل جاری است و میوه

---

[145] - (جلد2، ص.28)

های درختان آن همان هائی است که همه آنها را می شناسند، بهشت دارای در است و درِ آن مانند در های خودمانی دربان و کلید دارد (و کلید آن چنانکه اخیراً معلوم شد، پلاستیکی و ساخت کار خانه های سرمایه داری است) وغیره.

بدیهی است تا انسان این موجودات نامرئی یا اجزاء آنها را نبیند ممکن نیست بتواند آنها را بسازد و تصور و تصویر کند.

مرحلهٔ تعقلی شناخت

شناخت انسان در مرحلهٔ حسی باقی نمی ماند و به مرحلهٔ تعقلی ارتقاء میابد. وسیلهٔ گذار از مرحلهٔ حسی به مرحلهٔ تعقلی آن فعالیت مغزی است که «انتزاع» نام دارد. انتزاع آن عمل خاص ذهن است که امکان می دهد از معلوماتی که در نتیجهٔ شناخت حسی حاصل آمده، آنچه را که در اشیاء لایتغیر است، مشترک است، عام است و ماهوی است بیرون کشید و به شناخت ماهیت دست یافت. پروسهٔ انتزاع معطوف به این است که از خواص، روابط و شرایط تصادفی و بی اهمیت چشم پوشید و آنچه را که برای شیئی یا پدیده تعیین کننده است، شناخت است. ثمرهٔ انتزاع، پیدایش مفهوم (مفاهیم) است که شکل موجودیت آن (آنها) کلمات است. مثلاً در میان آدمیان، افراد گوناگون یافت می شوند که از لحاظ رنگ پوست، رنگ و شکل مو و چشم، جثه و قامت، خطوط چهره وغیره با یکدیگر متفاوت اند، اما در وجوهی مانند قامت مستقیم، زبان و بیان، قرار گرفتن شست دست در مقابل انگشتان دیگر، افزایش کمی و کیفی مغز و در نتیجه استعداد بیسابقه برای آموختن، تهیه مایحتاج زندگی توسط افزار تولید با یکدیگر مشترک اند. با چشم پوشیدن از صفات تصادفی و متغیر و در نظر گرفتن صفات ثابت و لایتغیر «مفهوم» انسان پدید می یابد. «مفهوم» گل نیز به همین ترتیب ساخته می شود. ما در عده ای از گیاهان ارگان هائی می یابیم که دارای گلبرگ هائی به رنگ ها، به اشکال و اندازه های مختلف اند. اجزاء دیگر ارگان ها (پرچم و مادگی) نیز از لحاظ تعداد، اندازه، شکل و وضع قرار گرفتن از ارگانی به ارگان دیگر فرق می کنند. اما این ارگان ها همه یک وجه مشترک دارند و آن اینکه دستگاه تولید مثل آن گروه از گیاهان اند که دارای این ارگان ها می باشند. در اینجا هم، چنانچه از صفات تصادفی و متغیر صرف نظر کنیم و صفت ثابت را مورد توجه قرار دهیم «مفهومی» بدست میاوریم که آن را با کلمهٔ «گل» بیان میداریم. گل دستگاه ازدیاد نسل گیاهان گلدار است. در هر دو مورد فوق و در موارد مشابه، انسان در ذهن خود از طریق انتزاع، افراد مشابه را با یکدیگر می سنجد و از این سنجش، وجه یا وجوه مشترک و ثابت آنها را در می یابد و در ساختن «مفهوم» به کار می گیرد. مفاهیمی مانند خانه، دارو، حیوان، کالا، ارزش، فلز، سیاره، کوه، رودخانه از همین طریق ساخته می شوند.

بدین ترتیب «مفهوم» در یک رده از افراد یا طبقات، آن چیزی را در بر می گیرد که از یک فرد یا طبقه به فرد و طبقهٔ دیگر ثابت می ماند و به این معنی خصلت ماهوی دارد. بدین ترتیب ***«مفهوم را می توان چنین تعریف کرد، ثبت و ضبط فکریِ آن چیزی که ثابت و لایتغیر است.»*** با اینکه مفاهیم از اینطریق ساخته می شوند ولی این یگانه راه دست یافتن به مفهوم نیست. «مفهوم» می تواند از طریق تجزیه و تحلیل این یا آن شیئی، این یا آن پدیده بدست آید. بر خلاف ادعای حاشیه نویس، «اصول فلسفه» دائر بر اینکه «مادیین (البته منظور مارکسیست ها است، ف.) کوشش می کنند تمام تصورات و مفاهیم را از مجرای یکی از حواس توجیه کنند» [۱۴۶]. فلسفهٔ مارکسیست، جستن لایتغیر و ثابت را یگانه راه ساختن

---

[146]- (جلد 1، ص. 27)

مفاهیم میداند. برای مثال به «مفهوم» سوسیالیسم علمی می توان اشاره کرد که از مقایسه رژیم های سوسیالیستی منشاء نمی گیرد. در زمان مارکس چنین رژیم هائی وجود نداشت تا بتوان از طریق انتزاع، ماهیت آنها را دریافت و از آن مفهوم سوسیالیسم (علمی) ساخت. «سوسیالیسم علمی» نتیجهٔ تجزیه و تحلیل جامعهٔ سرمایه داری و فرجام ناگزیر آنست. «علامهٔ» حاشیه نویس، مانند سایر همپالگی های خود هرگز به این حقیقت باور نداشت که برای قضاوت در امری باید نخست «تصویر صحیحی» از آن در دست داشت.

مفهومات عام تر، مقولات نام می گیرند و در هر یک از شعب علوم چنین مقولاتی به چشم می خورد. در زیست شناسی مانند سلول، کروموزم، ژن، اسید نوکلئیک، DNA، وراثت، تولید مثل، در فیزیک مقولاتی مانند جرم، انرژی، میدان، در شیمی مقولاتی مانند عنصر شیمیائی، اتم، ملکول، در اقتصاد سیاسی مقولاتی مانند کالا، ارزش، سود، کار و به همین ترتیب در علوم دیگر مقولاتی وجود دارند. عام ترین مفاهیم همان مقولات دیالکتیک مادی اند مانند ماده، حرکت، تضاد، ماهیت، ضرورت وغیره که بازتاب عام ترین خواص و قانونمندیهای طبیعت، اجتماع و تفکر اند.

«مفهوم» نخسین گام در راه **انتزاع** و تعمیم است. کلمه ای که شکل موجودیت «مفهوم» است. مبین یک شیئی یا یک پدیدهٔ مشخص نیست، بلکه انبوهی از اشیاء و واقعیت های عینی و روابط آنها را در بر می گیرد. انبوه تعمیم ها، در فرهنگ امروزی انسان، انسانی که به انتزاع و تعمیم خو گرفته است نباید چنین پنداری را پدید آورد که انسان گویا همیشه و در تمام ادوار حیات تاریخی خود از نیروی انتزاع و تعمیم برخوردار بوده است. استعداد انتزاع و تعمیم در انسان اولیه، حتی در زمانی که سخن گفتن را آغاز کرده بسیار اندک بوده است. هم امروز در قبائل عقب مانده در نقاط مختلف جهان پدیدهٔ انتزاع و تعمیم نادر است و این خود راه دور و درازی را که شعور انسان اولیه پیموده تا به شعور انسان امروزی برسد نشان میدهد.

«مفهوم» نقطهٔ گرهی شناخت تعقلی است. وقتی می گوئیم «انسان حیوان است» یا «سطح مثلث مساوی است با حاصل ضرب قاعده در نصف ارتفاع» یا

معشوق تو همسایه دیوار به دیوار — در بادیه سر گشته شما در چه هوائید؟

یا «گیاهان سبز انرژی نورانی خورشید را به انرژی شیمیائی تبدیل میکنند» وغیره در همه جا سر و کار ما با مفاهیم است. «اصول فلسفه و روش رئالیسم» فقط موقعی که از انتزاع صحبت می کند «مفهوم» را بدرستی توضیح میدهد.

«ذهن پس از آن که چند چیز مشابه را درک کرد آنها را با یکدیگر مقایسه می نماید و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می سازد که بر همهٔ افراد کثیره صدق می کند. مثل مفهوم انسان که از زید و عمر وغیره انتزاع شده است»[۱۴۷]

اما اساساً برای مفهوم شخصیتی قائل نیست و در جاهای مختلف از آن با کلمات مختلف نام می برد. گاهی به جای «مفهوم» واژهٔ تصور را بر می گزینند و گاهی تصور و مفهوم را در کنار هم میاورد، در جائی مفهوم را «قضیه» می خواند. و در آنجا که از «ادراکات انسان» سخن به میان میاورد مفهوم را با «تعقل» یا «تصور کلی» جایگزین می کند. و وقتی رابطهٔ میان دو مفهوم را در نظر می گیرد به مفهوم نام «کل» می دهد:

«هر کلی را نظر به اینکه شامل افراد بسیاری است اگر آن را با یک کل دیگر که آن نیز شامل یک سلسله افراد است مقایسه کنیم یکی از چهار نسبت زیر بدست خواهد آمد»[۱۴۸]

---

[147]- (جلد 1، ص. 42)

[148]- («علوم اسلامی، منطق و فلسفه»، ص. 34)

بدینسان خواننده در درک «مفهوم» که نخستین پلهٔ شناخت تعقلی است سردرگم میماند.

«مفهوم»، چنانکه از تعریف آن بر میاید، دارای یک محتوا است و یک گنجایش. گنجایش، مجموعهٔ آن افرادی است که مفهوم بر آنها شمول می یابد چنانکه مفهوم انسان، همهٔ انسان ها، مفهوم سیاره همهٔ سیارات و مفهوم جسم همهٔ اجسام را در بر می گیرد. محتوای آن صفت یا صفاتی است که در همهٔ افراد مورد شمولِ مفهوم، ثابت و لایتغیر است، چنانکه بیسوادی محتوای مفهوم همهٔ انسان هائی است که خواندن و نوشتن نمی دانند، محتوای مفهوم «جسم» هر گونه جوهر مادی اعم از زنده یا غیر زنده است، محتوای مفهوم سیاره «جرم آسمانی بدون نوری است که به گرد خورشید و یا هر سیاره دیگری می گردد.»

گنجایش و محتوا دو جزء لاینفک مفهوم اند. مفهوم بدون محتوا همانقدر کلمه ای تو خالی است که مفهوم بدون گنجایش. معذالک رئالیسم اسلامی فقط به گنجایش مفهوم می پردازد و محتوای آن را نادیده می گیرد با آنکه آنچه در مفهوم اهمیت اساسی دارد، محتوا است.

مفهوم چون واقعیت عینی را انعکاس میدهد دارای محتوی عینی است اگرچه شکل آن ذهنی است، بنابر این مفهوم یکی از اشکال ذهنی واقعیت عینی است. فلسفهٔ مارکسیست که دنیای ذهنی را انعکاس دنیای عینی میداند چیز جز این نمی گوید. رئالیسم اسلامی که مارکسیست ها را ساده اندیش می انگارد، بر آنست که «هزار نکتهٔ باریکتر از مو در مسائل ادراکی وجود دارد.» ممکن است چنین باشد ولی این حقیقت به قوت خود باقی است که محتوا تفکر انسان خصلت عینی دارد، به عبارت دیگر دنیای ذهنی انعکاسی از دنیای عینی است. فلسفهٔ مارکسیست در این میان فقط یک نکته را می خواهد تذکر دهد و آن اینکه مفهوم و به طور کلی تفکر دارای محتوای عینی است.

پایه و منبع مفهوم واقعیت عینی است، واقعیت عینی پیوسته در تغییر و تحول است. بنابر این خود مفهوم که بر واقعیت عینی پایه می گیرد نمی تواند ثابت بماند و تغییر نپذیرد و اگر چنین نباشد بازتاب واقعیت عینی نیست. تغییر مفاهیم در دو جهت سیر می کند، یا مفاهیم موجود کامل تر و دقیق تر می شوند و محتوای آنها غنی تر می گردد و شناخت به سطح بالاتری از انتزاع ارتقاء می یابد و مفاهیم تازه ای پدید میایند و مفهومی تازه می زاید. اینک چند مثال:

اتم در نزد ماتریالیست های دوران باستان ذرهٔ غیر قابل تقسیمی بود با اشکال، ابعاد و سنگینی های مختلف و در حرکت دائمی که جهان مادی از آنها تشکیل شده است. این فرضیه، بدیهی است، جنبهٔ تخیلی داشت و بر هیچ مبنای علمی استوار نبود. انسان از اتم، دقیقاً چیزی نمی دانست. این فرضیه در تمام دوران قرون وسطی به علت عدم تطابق آن با مذهب در بوتهٔ فراموشی افتاد. در قرون 17 و 18 با رشد و تکامل علم شیمی دوباره اتم بر سر زبان ها افتاد و ثابت شد که عنصر شیمیائی را می توان به اجزاء ریزی تقسیم کرد. اما این تقسیم تا بی نهایت پیش نمی رود و به ذراتی منتهی می شود که دیگر قابل تقسیم نمی باشند (اتم) ولی خواص خود را به مثابه عنصر شیمیائی کاملاً حفظ می کنند. بدین ترتیب از اتم شناخت تازه ای دست داد و آن اینکه «اتم کوچکترین ذرهٔ یک عنصر شیمیائی است که قابلیت ترکیب دارد». علم شیمی آموخت که اشیاء همانگونه که ماتریالیست های دوران باستان عقیده داشتند، از اتم تشکیل شده اند و اتم کوچکترین ذرهٔ یک عنصر شیمیائی است. این محتوای نوین اتم حقیقتی است که به قوت خود باقی است و باقی خواهد ماند.

در چارچوب علم شیمی تقسیم و تجزیه اتم امکان ندشت. علم فیزیک این مسئله را حل کرد. در پایان قرن 19 و آغاز قرن 20 دانش فیزیک به این شناخت دست یافت که اتم قابل تقسیم است و هر اتم از دو قسمت تشکیل می شود؛ یکی هستهٔ مرکب از ذراتی به نام پروتون با بار الکتریکی مثبت و دیگری الکترون، ذراتی با بار الکتریکی منفی که به دور هسته

می گردند. تحقیقات بعدی وجود ذرات دیگری را در هسته به نام نوترون و نوترینو به اثبات رسانید. سپس از اتم ذرات کوچکتر دیگری بیرون کشیده شد و بدین ترتیب شناخت انسان از اتم دامنه دارتر، عمیق تر و دقیق تر گشت، مفهوم اتم محتوای غنی تر و تازه تری یافت و با نیروی عظیمی که در هر اتم نهفته است و می توان آن را در خدمت انسان قرار داده همراه گردید. آیا جز این است که مفهوم اتم طی قرون گذشته دستخوش تغییر گردیده است؟ این تغییر را که تاریخ علم و فلسفه نشان میدهد چگونه می توان انکار کرد؟

آیا انکار تغییر مفهوم اتم بر خلاف واقعیت نیست؟ «اصول فلسفه و روش رئالیسم» چنانکه گفته شد، مفهوم را در گنجایش آن خلاصه می کند و آن را هم فقط در ارتباط مفاهیم با یکدیگر توضیح میدهد. او به محتوای مفهوم توجه ندارد. طبیعی است که تغییرِ مفهوم برایش غیر قابل درک است.

مقولهٔ وجود را بگیریم: در تاریخ فلسفه از دوران باستان تاکنون این مقوله نقش بزرگی بازی کرده و در عین حال محتوا گوناگونی داشته است. برای پارمنیدس (Parmenides) «وجود» جوهر مادی جهان است که جاودانی بی حرکت و لایتغیر و تقسیم ناپذیر است. افلاطون «مثل» جاودانی را «وجود» حقیقی می داند که اشیاء جهان مادی فقط سایه هائی از آنها می باشند. ارسطو «وجود» را به این معنی می گیرد: «تحت نام وجود دارنده، آن چیزیِ فهمیده می شود که ماهیت می نامند.» برای توماس آکوئینی وجود نه تنها «مادی» را در بر می گیرد ولی قبل از هر چیز وجود خداوندی است که مبنای کلیه وجود ها است. در سلسله مراتب وجود، وجود خداوندی در رأس قرار دارد که به همهٔ وجود های دیگر هستی می بخشد. فویرباخ وجود را به معنی وجود مادی، ماده و واقعیت عینی می گیرد. فلسفهٔ مارکسیست نیز برای مقولهٔ «وجود» همین معنی را قائل است اگرچه علی الاصول از بکار بردن مقولهٔ «وجود» احتراز می جوید چون دو پهلو است یعنی هم مادی را در می گیرد و هم ایده ای را. مقولهٔ وجود، چنانکه به طور اجمال ذکر شد طی تاریخ فلسفه ثابت نمانده و پیوسته تغییر کرده است.

مفهوم «نور» در گذشته عبارت بود از امواج الکترو مغناطیسی که در خلاء با سرعت معینی انتشار می یابند و فراموش نکنیم که موج نشانهٔ پیوستگی و مداومت است. تحقیقات بعدی نشان داد که «نور» به صورت ذره انتشار می یابد، ذراتی که به آن نام «فوتون» داده اند. ذره نشانهٔ گسستگی و انقطاع است. دو محتوای متضاد در یک مفهوم (نور). بنابر مکانیک کوانتا موج و ذره مکمل یکدیگرند و همهٔ ذرات ریز اولیه مانند فوتون، الکترون وغیره، هم خصلت موجی دارند و هم خصلت ذره ای. آیا مفهوم امروزی ما از نور همان مفهومی است که در قرن 18 رایج بود؟

در این حالات ما با مفاهیمی سر و کار داریم که محتوای آنها به تدریج دقیق تر، کامل تر و غنی تر می شود. در مواردی، مفاهیم خود به یکدیگر تبدیل می شوند و مفهومی مفهوم دیگر را میزاید. مفاهیم زنده و غیر زنده، حیوان و انسان، جرم و انرژی وغیره. وقتی می گوئیم انسان منشاء حیوانی دارد به این معنی است که حیوان به انسان تغییر شکل داده و مفهومی (حیوان) مفهوم دیگری (انسان) را زاده است، سخن از تبدیل «زنده» به «غیر زنده» چیزی جز گذار از مفهوم «غیر زنده» به مفهوم «زنده» نیست، وقتی می گوئیم مالش حرارت ایجاد می کند در واقع تصدیق کرده ایم که مفهوم «مالش» مفهوم «حرارت» را پدید آورده است، اساساً وقتی ما وابستگی اشیاء و پدیده های جهان را می پذیریم و «اصول فلسفه» گویا این اصل را قبول دارد در واقع وابستگی میان مفاهیم و زاده شدن آنها را از یکدیگر تصدیق کرده ایم. فلسفهٔ مارکسیست حقیقتی را بیان میدارد وقتی میاموزد:

«مفاهیم انسانی، نه بی حرکت که جاودانه در حرکت اند، یکی به دیگری تبدیل می شود، یکی دیگری را میزاید. اگر جز این باشد آنها زندگی پویا را انعکاس نمی دهند»[۱۴۹]

رئالیسم اسلامی دو دستی به منطق صوری چسبیده و تغییر و تبدیل مفاهیم را انکار می کند و با انکار خود چشم خود را بر واقعیات می بندد. «اصول فلسفه» برای نفی تغییر مفاهیم دو نکته را دستاویز قرار میدهد:

نخست اینکه آنچه تغییر مفاهیم می نامند بسط و توسعهٔ معلومات است که گویا به غلط به جای تغییر مفاهیم می گذارند. «اصول فلسفه» به تفصیل در بارهٔ تکامل «عرضی» و «طولی» علوم صحبت می کند و بالاخره این نتیجه را میگیرد که بر اثر تکامل علوم حقایق تازه ای بر حقایق پیشین افزوده می شوند، ولی حقایق پیشین همچنان ثابت و تغییر ناپذیر باقی مانده اند و بنابر این مفهوم که حقیقتی را میرساند تغییر نمی پذیرد[۱۵۰]. وقتی ما مفهوم «نور» را امواج الکترو مغناطیسی پیوسته تعریف می کنیم شک نیست که حقیقتی را بیان میداریم و وقتی «نور» را مرکب از ذرات گسسته می یابیم باز هم حقیقتی را می رسانیم که بر حقیقت اولی افزوده شده است. اما رئالیسم اسلامی این نکته را عمداً فراموش می کند که این دو حقیقت هر دو در زیر مفهوم «نور» قرار دارند. حقیقت اولی به قوت خود باقی است، حقیقت دومی نیز بر آن مزید شده است. لیکن این دو حقیقت مفهوم «نور» را تشکیل میدهند. ما قبلاً نور را امواج الکترو مغناطیسی پیوسته می دانستیم و اکنون آن را هم امواج پیوسته و هم ذرات گسسته می شناسیم. پس مفهوم «نور» تغییر کرده، دقیق تر و کامل تر شده است.

اینکه معلومات انسان توسعه می یابند و علوم پیوسته به شکل حقایق تازه و تازه تری نائل می یابند قولی است که جملگی بر آنند ولی صحبت بر سر حقایق تازه نیست، سخن بر سر مفهوم است. در همان زمان که نور به مثابه امواج الکترو مغناطیسی پیوسته کشف شده حقایق دیگری در علوم مختلف بیان گردید. پس از آن نیز تکامل علوم راکد نماند و معلومات انسان حتی در خود علم فیزیک توسعه یافت. اما هیچ یک از این حقایق تعریف نور را تکمیل نکرد. فقط در قرن 20 مفهوم نور دستخوش تغییر گردید و تکمیل شد: خصلتِ ذره ای نور حقیقتی است که بر خصلت موجی آن افزوده گشت. خصلت ذره ای نور حقیقت تازه ای است در مورد مفهوم نور و نه حقیقت تازهٔ دیگر. فیزیک نو نشان داد که اتم قابل تقسیم است و درک انسان را از اتم (درست توجه کنید از اتم) دقیق تر کرد و گرنه فیزیکِ نو به حقایق بسیار دیگری دست یافت که به هیچ وجه ارتباطی با اتم ندارد و هیچ تغییری در اتم پدید نیاورده اند و حقیقت تازه ای به حقیقت اتم شیمیائی نیفزوده اند.

«اصول فلسفه» برای اثبات تغییر ناپذیر بودن حقیقت بار ها این مثال را ذکر می کند «ارسطو شاگرد افلاطون بوده است» و این حقیقتی است مسلم و تغییر ناپذیر. مارکسیست ها در تغییر ناپذیر بودن این حقیقت تردیدی به خود راه نمی دهند. با بیان این حقیقت ما فقط شناختی ابتدائی از ارسطو پیدا می کنیم. اینکه ارسطو شاگرد افلاطون بوده به هیچ وجه گویای شخصیت ارسطو نیست. به یقین افلاطون شاگردان فراوانی داشته که از آنها نامی هم بر جای نمانده است. در مقام تحقیق بر می آئیم و معلوم می داریم که افلاطون ارسطو را «عقل مدرسه» لقب داده بود. این حقیقت تازه روشن می کند که ارسطو شاگرد نابغه ای بوده است. به تحقیقات خود ادامه میدهیم و در می یابیم که ارسطو واضع منطق صوری و بزرگترین حکیم و فیلسوف دنیای باستان است. بدینسان با تحقیقات خود به تدریج شناخت کامل و کامل تری از ارسطو پیدا می کنیم که شاگردی او در محضر افلاطون به هیچ وجه گویای آن نیست. با توسعهٔ معلومات در **بارهٔ ارسطو** شناخت ما از این مرد

---

[149]- لنین

[150]- (جلد 1، ص. 141 و 143)

بزرگ دستخوش تغییر شده و رو به کمال رفته است. یا اگر گفته شود استاد مطهری حاشیه نویس «اصول فلسفه» طلبه بوده است، این حقیقت به هیچ وجه شناختی از مقام و مرتبهٔ آن جناب و سرنوشت و سرنوشت او بدست نمیدهد. ممکن است معلومات خود را نسبت به تمام طلاب و تمام استادان آنها و همهٔ «علامه» ها و «بحرالعلوم» ها گسترش داد، معذالک شناخت از مطهری ناقص است اگر چه طلبه بودن او حقیقتی انکار ناپذیر است. داستان توسعهٔ معلومات آنها با این بیان کلی فقط حیله ای است برای نفی تغییر و تبدیل مفاهیم برای انکار تغییر مفاهیم باز هم این نکته دستاویز قرار می گیرد که تغییر و تحول از خصوصیات ماده است و مفاهیم مادی نمی باشند. بنابر این تغییر و تحول در آنها روی نمی دهد:

«این خاصیت از برای تصورات از آنجا حاصل می شود که تصورات خاصیت مادی ندارند و اگر تصورات مادی بودند تصور هر چیز با تصور هر چیز دیگر یکی میشد یعنی واقعاً از هیچ چیزی تصور تشخیص دهنده ای نداشتیم. مادیین روی اصل قانون عمومی حرکت که افکار را مشمول آن می دانند و اصل اینکه ادراکات نیز تحت تأثیر محیط تغییر ماهیت می دهند چاره ای ندارند که این اصل متافیزیک را انکار کنند» [۱۵۱]

در اینکه مفهوم ماده نیست سخنی نیست. اما اینکه چون مفهوم مادی نیست خاصیت تغییر را ندارد حرفی پوچ و بی معنی است. مفهوم بازتاب واقعیت عینی است و چون واقعیت عینی متغیر و متحول است، ناچار بازتاب آن نیز نمی تواند ثابت بماند. وجودی داریم A و از آن ادراکی مطابق با واقع. یعنی حقیقت A را دریافته ایم. اما وجود A دائم در تغییر است *«و دو لحظه به یک حال باقی نمی ماند»*[۱۵۲]. اگر A در لحظه ای A است و ما از آن ادراکی مطابق با واقع داریم در لحظه ای دیگر A نیست و در نتیجه ادراک ما از این دو وجودِ تغییر یافته Aَ ادراک دیگری است که با ادراک ما ازA ناگزیر باید متفاوت باشد. این نتیجهٔ منطقی و صحیحی است که می توان گرفت. می توان همراه با رئالیسم اسلامی خرده گرفت که مفهومAَ مفهوم تازه است و این مفهوم تازه به هیچ وجه نفی نمی کند که مفهوم A ثابت است. مفهوم تازه نشانهٔ آن نیست که مفهوم A دستخوش تغییر گردیده است. اندکی بیشتر تأمل کنیم. مفهوم تازه وقتی پیدا می شود که A تغییر کند و چنانچه مفهوم A ثابت باشد مطلقاً تغییری در A صورت نخواهد گرفت تا بتوان مفهوم تازه ای عرضه داشت، ثابت بودن مفهوم و اصل تغییر منافی یکدیگرند. چرا؟ برای اینکه مفهوم انعکاس ذهنی واقعیت عینی است. اگر مفهوم پیوسته ثابت باشد باید انعکاس آن واقعیت در ذهن و در نتیجه خود آن واقعیت ثابت بماند. نتیجه اینکه یکسان بودن مفهوم بر ثبات و عدم تغییر واقعیت گواهی می دهد، چیزی که رئالیسم اسلامی بر آن صحه نمی گذارد. بنابر این اصل یکسان بودن مفهوم، آنگونه که منطق صوری بیان می دارد نافی اصل تغییر است و چون اصل تحول، حقیقتی مسلم است مفهوم نیز نمی تواند ثابت و یکسان بماند. بنابر اصلِ متافیزیکِ همانندی (Identite) یا به اصطلاح «اصول فلسفه» اصل عینیت [xvi] یا اصل هویت که رئالیسم اسلامی به آن استناد می جوید، هر مفهومی خودش خودش است و پیوسته یکسان باقی می ماند. آنچه که تغییر می پذیرد مصادیق این مفاهیم است، اشیاء و پدیده های جهان مادی است.

«آنچه متافیزیک قائل است در مورد یکسان بودن. در مورد اینکه هر چیزی خودش خودش است در مورد مفاهیم و تصورات ذهنی است و نه در اعیان خارجی»[۱۵۳] رئالیسم اسلامی این اصل را مسلم و محق می پندارد در حالیکه نه تنها مارکسیست ها بلکه معتقدین به منطق صوری نیز این اصل را به صورتیکه که ذکر شد طرد می کنند چون نتیجه ای که از این

---

[151]- (منطور اصل «عینیت» یا اصل «هویت» است که در زیر خواهد آمد) (جلد2، ص. 123)

[152]- (جلد 1، ص. 138)

[153]- (جلد 2، ص. 123)

اصل حاصل میاید همان نفی تغییر و حرکت و تکامل است. رئالیسم اسلامی با اصرار به شما می قبولاند که اصل تغییر را می پذیرد و اشیاء و پدیده های مادی دائم در تغییر اند فقط مفاهیم و ادراکات از این اصل مستثنی می باشند. نویسندگان «اصول فلسفه» در این سخن خود تعمق نمی کنند و هرگز نیندیشیده اند که چنانکه مفاهیم و ادراکات ثابت و یکسان بمانند. «اعیان خارجی» نیز ناگزیر ثابت و یکسان می مانند. هرگز نیندیشیده اند که ثبات و یکسان بودن مفاهیم، ثبات و یکسان بودن اعیان خارجی را بدنبال می آورد. وقتی مارکسیست ها می گویند متافیزیک همه چیز را در حال سکون و رکود و در نتیجه جدا از یکدیگر و بی ارتباط با یکدیگر می بیند، فقط حقیقتی را بیان میدارند. اصل همانندی (البته آنگونه که منطق صوری به آن میپردازد) شاهد گویای این حقیقت است.

اصل همانندی چیست و چگونه منطق دیالکتیک آن را توضیح میدهد

اصل همانندی می گوید: دو چیز یا دو مفهوم A و B فقط زمانی همانندند که هر خصوصیت متعلق به یکی از آن دو در عین حال خصوصیت آن دیگری نیز باشد و بالعکس و آن را چنین می نمایانند A=B B=A (سه خط موازی علامت رابطۀ همانندی است). بدیهی است که همانندی کامل دو شئی در تمام صفات و خواص فقط زمانی دست می دهد که آن دو شئی در یکی ادغام شوند یعنی شئی، خودش خودش باشد. فقط زمانیکه شئی خودش خودش باشد همانندی کامل است چنانکه مثلاً هر انسانی با خودش همانندی کامل دارد. این همانندی کامل را با علامت تساوی بیان میکنند A=A و آن را همانندی مجرد (انتزاعی) مینامند. منطق صوری بر همین همانندی تکیه دارد. **این همانندی هرگز در واقعیت وجود ندارد.** در واقعیت، هیچ دو شئی همانندی را نمی توان یافت که در همه چیز با یکدیگر مطابقت داشته باشند.

دو قلو هائی که از نطفۀ واحدی پدید می آیند گاهی آنچنان همانندند که تشخیص آنها از یکدیگر فوق العاده دشوار است. معذالک مطابقت کامل در آنها از محالات است.

«اصول فلسفه» به منطق دیالکتیک میتازد که می گوید:

«هیچ چیزی خودش خودش نیست و همه چیز خودش و غیر خودش است. اگر بگوئیم «الف الف است و غیر الف نیست» غلط است»[۱۵۴]

انتقاد ناواردی چون در دنیای واقعیات اگر هر چیزی خودش خودش باشد آنگاه خودش خواهد ماند. اگر الف الف باشد. الف جاودانه الف خواهد بود و در نتیجه در جهان مادی همه چیز پایدار، ثابت و ساکن خواهد ماند و این در تضاد فاحش با واقعیت عینی است. در دنیای ادراکات نیز وضع بر همین منوال است. اگر مفاهیم یا ادراکات ثابت بمانند باز هم نتیجه ای که از آن به بار می آید ثبات اشیاء و پدیده های جهان است. مارکسیست ها حق دارند وقتی تصدیق «الف الف است و غیر الف نیست» را نادرست می شمارند.

اگر در عالم خارج، ما با همانندی A=A سر و کار نداریم در عالم مفاهیم و ادراکات نیز که انعکاس دنیای خارج اند، اعتقاد بوجود چنین همانندی خیال باطل است ولی این هنوز به معنی آن نیست که اصل همانندی نفی می شود. همانندی واقعی همان همانندی دو شئی یا دو پدیدۀ مختلف است (A=B)، مانند همانندی دو فرد انسانی یا دو درخت بید وغیره که آن را همانندی مشخص نام می نهند. دو فرد انسانی، دو درخت بید در عین اینکه همانند، ناهمانند. چنانکه مشهود است در

---

[154]- (جلد2، ص. 122)

واقعیت، همانندی همیشه با ناهمانندی همراه است و در اصل همانندی باید هر دو جنبه را در نظر گرفت وگرنه واقعیت بدرستی انعکاس نمی یابد. A و B در یک رابطهٔ همانندند و در رابطه ای دیگر ناهمانند. همانندی مشخص در واقع همانندی ناهمانند است. منطق صوری که به اصل امتناع تناقض معتقد است این دو جنبه را نمی بیند به جنبهٔ همانندی A=A یعنی به همانندی مجرد توجه دارد که فقط یکی روی همانندی مشخص است.

منطق دیالکتیک نه اصل همانندی را بدور می افکند و نه حتی همانندی مجرد را نفی می کند منتها به این هر دو با اسلوب دیالکتیک می نگرد. همانندی نتیجهٔ تعین کیفی اشیاء و پدیده ها است، منظور از تعین کیفی، مجموعهٔ صفات و خصوصیاتی است که به اشیاء و پدیده ها ثبات نسبی (هویت) می بخشد. و آنها را از یکدیگر متمایز می گرداند و همین تعین کیفی است که موجب می شود شئی یا پدیده طی زمانی کم و بیش طولانی خودش خودش باشد چنانکه قله دماوند، قلهٔ دماوند است و رودخانهٔ کرج، رودخانهٔ کرج، رژیم شاهنشاهی، رژیم شاهنشاهی است و خمینی، خمینی. همین تعین کیفی موجب می شود که شئی یا پدیده علی رغم تغییراتی که در آن بوقوع می پیوندند خودش خودش باشد، همین تعین کیفی است که در مفاهیم و در همانندی مجرد انعکاس می یابد. همین تعین کیفی موجب می شود که

«هر مفهومی در ذهن «منعزل» از مفهوم دیگر باشد و تصور هر شئی غیر از تصور دیگری «تصور زندگی غیر از تصور مرگ است و تصور سفیدی غیر از تصور جسم...»[155] اما این ثبات، نسبی است و نه مطلق. اگر این تعین کیفی موقتی نبود و ثبات نسبی وجود نمی داشت تنوع اشیاء و پدیده ها در طبیعت، اجتماع و در تفکر و وابستگی آنها به یکدیگر هرگز به وقوع نمی پیوست.

تفکر دیالکتیکی نه تنها تغییر و تکامل را می بیند تعین کیفی و ثبات نسبی را نیز از نظر دور نمی دارد. اشیاء و پدیده ها در همانحال که تغییر می کنند از ثبات نسبی برخوردارند. منطق صوری تعین کیفی و ثبات نسبی را مطلق می کند و با آن اصل تغییر را به قربانگاه می فرستد. البته رئالیسم اسلامی تغییر و تکامل را در دنیای مادی ظاهراً می پذیرد ولی در واقع با عقیده به ثبات و جاودانی بودن مفاهیم آن را نفی می کند.

155- (جلد2، ص. 123)

در بارهٔ حقیقت

حقیقت چیست؟

در ارتباط با شناخت، مسائلی متبادر به ذهن می شود؛ آیا شناخت انسان از دنیای خارج صحیح است؟ آیا شناخت انسان ممکن است نادرست باشد؟ معیار شناخت صحیح چیست و در کجا باید آن را جستجو کرد؟ اینها مسائلی است که در مبحث «حقیقت» مورد بحث قرار می گیرد.

مفهوم فلسفی «حقیقت» **مطابقت شناخت با موضوع شناخت** است. وقتی می گوئیم «زمین گرد است» یا «ماه به گرد زمین می گردد» یا «موجودات زنده از ساده به بغرنج تکامل می یابند» یا «انقلاب ایران در 22 بهمن سال 1357 هجری خورشیدی روی داد» هر بار حقیقتی را بیان داشته ایم چون شناخت ما، سخن ما در انطباق با موضوع شناخت است، در انطباق با واقعیت است. بر عکس، بطلیموس که زمین را مرکز جهان می پنداشت و مدعی بود که خورشید به دور زمین میچرخد، شناخت نادرستی داشت چون شناخت در انطباق با واقعیت نیست، «تئوری ثبات انواع» که بنابر آن موجودات زنده از روز ازل به صورتیکه امروز می بینیم آفریده شده اند و ثابت و لایتغیر باقی مانده اند، حقیقت را بیان نمی دارد چون حکم او مطابق واقعیت نیست. نتیجه اینکه شناخت انسان می تواند درست یا نادرست باشد و مفهوم «حقیقت» در ارتباط با صحت شناخت است.

در شناخت حسی (احساس و ادراک) که تأثیر شئی مستقیم و بلاواسطه است، مطابقت با شئی به علت بلاواسطه بودنِ رابطهٔ شناخت، اجتناب ناپذیر است، هیچکس مدادی را که در برابر دیدگان او است با چیز دیگری اشتباه نمی گیرد. به همین جهت مفهوم فلسفی «حقیقت» را در حریم شناخت حسی راه نیست. حداکثر می توان که شناخت حسی (ادراکات) همیشه حقیقت است.

در شناخت تعقلی وضع بر منوال دیگری است. شناخت تعقلی با مفاهیم و مقولات سر و کار دارد که خود ثمرهٔ انتزاع و تعمیم اند. به علاوه انسان در پیوند دادن و ترکیب مفاهیم با یکدیگر دست باز دارد و آنها را در تصدیق ها، اندیشه ها، تئوری ها و فرضیه ها به انحاء مختلف ترکیب می کند، بدینسان این امکان بوجود می آید که سخن یا کلام در انطباق با موضوع شناخت نباشد، یعنی حقیقت نباشد، خطا باشد. در عرصه شناخت تعقلی است که موضوع مطابقت یا عدم مطابقت پیش می آید. زیرا که این شناخت در ارتباط مستقیم و بلاواسطه با واقعیت نیست. مقولهٔ «حقیقت» نیز در این عرصه مصداق پیدا می کند.

درک و تعریف مارکسیسم از مقولهٔ «حقیقت» روشن است و جای هیچگونه ابهامی باقی نمی گذارد. این تعریف از یک سو توضیح میدهد که در شناخت حسی، مقولهٔ «حقیقت» معنا و مفهومی ندارد چون همیشه در هر حال تصویر شیئی حاضر، در مغز یا خود شیئی در انطباق است و از سوی دیگر، حقیقت در حالی ضروری می گردد که امکان خطا هست یعنی در شناخت تعقلی، معذالک مطهری از پیش خود برای مقولهٔ «حقیقت» در مارکسیسم تعریفی می تراشد که باز هم نشانهٔ عدم شناخت او از مارکسیسم و از تئوری شناخت آن است. تعریف چنین است:

«حقیقت عبارت است از تأثیری که حاسه (سلسلهٔ عصبی) بدنبال تأثیری که از محسوس می گیرد تولید کند»[156]

---

[156]– («اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد اول، ص. 174)

این تعریف از دو لحاظ مخدوش است، نخست از این لحاظ که حقیقت در مارکسیسم به شناخت حسی، به تأثیری که محسوس در حاسه می گذارد، محدود نیست و اصولاً در عرصهٔ این شناخت، به کار گرفتن مقولهٔ «شناخت» مطلقاً محلی از اعراب پیدا نمی کند، چون هیچگاه احتمال خطائی نمی رود تا بتوان حقیقت را در برابر آن گذاشت. تأثیر محسوس بر حاسه پیوسته و برای همه کس در انطباق با واقع است. سپس از این لحاظ که به کار گرفتن مقولهٔ «حقیقت» درست در آنجا که ضرورت پیدا میکند (شناخت تعقلی) در تعریف فوق مطلقاً به آن اشاره ای هم نیست.

عدم وقوف به مسئلهٔ «شناخت» در مارکسیسم، عدم تشخیص دو مرحلهٔ حسی و تعقلی در «شناخت» موجب می گردد که «استاد» صفحاتی از کتاب را در بحث از «حقیقت» سیاه کند، مارکسیست ها و به طور مشخص دکتر ارانی را به باد انتقاد بگیرد در حالی که کلام وی به هدف اصابت نمی کند و هرز می رود:

«ماخ می گوید یک مداد در هوا مستقیم به نظر میاید و در آب شکسته دیده می شود... تجربه باعث نمی شود که (چنانکه ماخ می گوید) ما یکی از حالات را حقیقت و دیگری را اشتباه بدانیم بلکه به کمک تجربه است که علت این اختلافات و حقیقی بودن هر دو حال را میتوان نشان داد»[۱۵۷]

دکتر ارانی هر دو حالت را حقیقت میداند چون در هر دو حالت تصویری که از مداد در مغز منعکس می شود (شناخت) با موضوع شناخت (مداد) مطابقت کامل دارد. اگر تعریف مطهری را هم از حقیقت بپذیریم: «حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس الامر» باز هم هر دو حالت عین حقیقت است. نوری که از مداد به چشم میاید تا زمانیکه در هوا انتشار میابد مسیر مستقیمی را می پیماید. اما وقتی از محیط آب به محیط هوا وارد میگردد از مسیر مستقیم خود تحت زاویه معینی منحرف می شود (زاویه انکار) و در نتیجه مداد می شکند. این یک پدیدهٔ فیزیکی است که قوانین آن نیز کشف شده است. آنچه مسلم است مداد وقتی در برابر ما است، ما همه (بدون استثناء) آن را مستقیم می بینیم. در این حالت هیچ خطا و اشتباهی برای هیچکس پیش نمی آید، هنگامی که همین مداد در آب قرار می گیرد، شکسته می شود، باز هم برای هیچکس تردیدی دست نمیدهد که مداد در آب شکسته است. در هر دو حال شناخت ما از مداد در انطباق با موضوع شناخت است. مداد در هوا مستقیم است و در آب شکسته. این هر دو حقیقت است (اگر بتوان در مورد شناخت حسی از حقیقت سخن گفت). مطهری مصرانه مدعی است که مداد مستقیم است و شکستن مداد در آب یک خطای باصره. اگر به تعریف خود نیز از حقیقت پای بند می بود در می یافت که شکستن مداد در آب «مطابقت ادراکات با واقع و نفس الامر» است یعنی حقیقت است. این خطای باصره نیست که مداد در آب شکسته می شود. بلکه واقعیت مداد در آب شکسته می نماید و چشم نیز آن را شکسته می بیند.

مثالی دیگری بزنیم. «سرعت صوت در هوا برابر 340 متر در ثانیه است». این حقیقتی است به شرط آنکه امواج صوتی در هوا انتشار یابند. گستردن دامنهٔ این حقیقت به محیط های دیگر، خطا را به جای حقیقت نشانیدن است زیراکه «در آب سرعت صوت 1425 متر در ثانیه است» و در خلاء امواج صوتی انتشار نمی یابد و سخن از سرعت صوت در آن بیهوده است یا آنکه «سرعت صوت در خلاء صفر است» آیا روشن نیست که حقیقت در شرایط مختلف یکسان باقی نمی ماند؟ آیا روشن نیست که حقیقت در شرایط مختلف لایتغیر نیست، تغییر ناپذیر است؟ برای رئالیسم اسلامی حقیقت دستخوش تغییر نمی گردد، ابدی و جاودانی است.

---

[157]– (همانجا، همان صفحه)

تذکر دوبارهٔ این نکته شاید بی فایده نباشد که این حکم که «سرعت صوت برابر 340 متر در ثانیه است» هم میتواند حقیقت باشد و هم خطا بر حسب اینکه امواج صوتی در چه محیطی انتشار می یابند حقیقت است اگر سرعت امواج در هوا اندازه گیری شوند، خطا است اگر آن ر ا به تمام محیط ها تعمیم دهیم. در این مطلب چه چیز عجیبی وجود دارد که مطهری از آن می هراسد؟ در مارکسیسم هر حقیقت فقط در چارچوب معینی حقیقت است. این را البته هر طفل دبستانی نمی داند ولی حکمی بدون شک درست است. نفی این حکم به معنی مطلق کردن حقیقت است و چنانکه آمد رئالیسم اسلامی با اطلاق میانه خوبی دارد.

«حقیقت» عینی است

در فلسفهٔ مارکسیست اهمیت مقولهٔ «حقیقت» در خصلت «عینی»، در «عینیت» آنست و منظور از «عینیت» آنست که محتوای تصدیق، مستقل از شناسنده وجود دارد.

«حقیقت عینی» دو نکتهٔ زیر را در بر می گیرد:

نخست اینکه شناخت همیشه تصویر و عکس برداری «موضوع شناخت» است ولی در همه حال مستقل از تصویری که در مغز انسان نقش می بندد، موجود است. «موضوع شناخت» میتواند «مادی» یا «ایده ای» باشد. در این تصدیق که «از بخار، باران میزاید» یا « انسان محصول تکامل حیوان است» بدون شک حقیقتی بیان شده است چون با موضوع شناخت که مادی است مطابقت دارد. اما این تصدیق نیز که «آموزش داروین با آموزش مذهبی در تضاد است» حقیقت است زیرا ارتباطی در سطح «ایده ای» برقرار شده که واقعاً موجود است و این ارتباط تضاد میان دو آموزش: آموزش داروین و آموزش دینی است. خصلت عینی حقیقت در هر دو حال در این است که موضوع شناخت صرفنظر از اینکه ما آن را بشناسیم، یا نشناسیم بخواهیم یا نخواهیم واقعیت دارد.

دوم اینکه «حقیقت» مستقل از آنست که کدام شناسنده ای بدان دست یافته است، مستقل از آنکه آیا این شناخت در انطباق با خواست و ارادهٔ او است، یا نه، مستقل از آنکه صحت شناخت مورد قبول واقع شده است یا نه. به عبارت دیگر **حقیقت به انسان، به زمان و مکان و نظام اجتماعی وابسته نیست.**

هر حقیقت بازتاب «موضوع شناخت» معینی است، بازتابی که برای تمام انسان ها یکسان است و بر خلاف آنچه که مطهری به مارکسیست ها نسبت می دهد، از انسانی به انسان دیگر فرق نمی کند. دستگاه اعصاب از لحاظ ساختمان و سازمان و فونکسیون، چنانکه در پیش آمده، در همهٔ انسان ها یکی است. شگفت نیست اگر بازتاب دنیای خارج در همهٔ انسان ها یکی باشد. مسئلهٔ «استقلال صحت شناخت از شناسنده» از جانب ایدئولوگ ها و فلاسفهٔ بورژوازی لااقل در مورد علوم اجتماعی با شک و تردید تلقی می گردد و این مسئلهٔ مرکزی که در علوم اجتماعی نیز وجود حقیقت عینی مسلم است به سختی نفی می شود. از دیدگاه آنها پژوهش های علمی در مورد روند تاریخ یا کوشش در کشف قوانین عینی تکامل جامعه عبث و بیهوده است که به حقیقتی منجر نخواهد شد. تلاش هائی که در اثبات این ادعا صورت می گیرد و فلسفهٔ کنونی بورژوائی سرشار از آنست همه به خاطر مبارزه با درک مارکسیستی تکامل تاریخ و بی اعتبار کردن تئوری سوسیالیسم و کمونیسم است. یکی از شیوه های متداول در این زمینه ایجاد شکاف عمیق میان علم و ایدئولوژی، میان شناخت و منافع انسان ها است. گویا فقط علوم طبیعی می توانند در پی کشف حقایق عینی بر آیند در حالیکه ایدئولوژی بیان منافع گروهی و

طبقاتی است که ناگزیر به قلب واقعیت می انجامد. به همین جهت ایدئولوژی علمی که مورد ادعای جهان بینی طبقهٔ کارگر است سخنی بی معنی و متضاد است.

درست است که در اجتماع بر خورد حقایق عینی با منافع گروهی و طبقاتی به مراتب بیشتر از علوم طبیعی است. ولی از این نتیجه نمی شود که در علوم اجتماعی یا در حرکت تاریخ، حقیقتی عینی در انطباق با موضوع شناخت قابل انکشاف نیست.

این ادعا که چون در اجتماع افراد دارای منافع، تمایلات و آرمان های گروهی و طبقاتی اند، تکامل جامعه از هیچ قانونی پیروی نمی کند و هیچ حقیقتی عینی در آن نمی توان یافت، پوچ و باطل است. تکامل جامعه و تاریخ بر اساس قوانینی عینی جریان می یابند که با خصوصیات قوانین عینی طبیعت تفاوتی ندارند.

درست است که هر ایدئولوژی دارای موازین و اهدافی است که بر اساس درک معینی از واقعیت اجتماعی پایه می گیرد و جهت یا جهات فعالیت و عمل انسان را تعیین می کند. اما حقیقت عینی ممکن نیست در اندیشه ها، افکار و تئوری های اجتماعی امکان بروز نیابد و مانند هر حقیقت عینی دیگر در مطابقت با موضوع شناخت نباشد. انکار حقیقت های اجتماعی افسانه ای است که نظریه پردازان بورژوازی می آفرینند به نیت «رد» این موضوع که ایدئولوژی طبقهٔ کارگر یگانه ایدئولوژی است که در انطباق با واقعیات تکامل اجتماعی است و لذا حقیقت است. مارکسیسم – لنینیسم، این ایدئولوژی طبقهٔ کارگر که وحدت شناخت علمی و قانونمندی های جامعه و سمت گیری انقلابی در پراتیک اجتماعی است، از هر گونه تضاد میان منافع طبقاتی و حقیقت عینی تهی است. فقط در این ایدئولوژی است که حقیقت عینی در انطباق کامل با منافع استثمار شوندگان است. بورژوازی حقیقت های عینی در جامعه را نمی پذیرد چون در تضاد با منافع و مطامع او است. این مطلب که بورژوازی به حقایق عینی در جامعه معتقد نیست، دلیل بر آن نیست که در اجتماع و در تاریخ حقیقت عینی وجود ندارد. ما قبلاً توضیح دادیم که حقیقت عینی تابع میل و ارادهٔ شناسنده و زمان و مکان نیست. در علوم اجتماعی و تاریخ نیز این مطلب به قوت خود باقی است. اما حقیقت عینی به علت آنکه در مطابقت با منافع پاره ای گروه ها و طبقات نیست، مورد قبول نمی اوفتد. در مبحث «*ارزش های اخلاقی*»[158] موضوع ایدئولوژی با تفصیل بیشتری آمده و ما در اینجا به تکرار آن نمی پردازیم.

حقیقت متغیر است یا ابدی و جاودانی؟

حقیقت نسبی و حقیقت مطلق

در برابر انسان، جهان مادی، واقعیت عینی، قرار گرفته که موضوع شناخت انسان است، موضوعی به غایت متنوع، پیچیده و بغرنج. آیا شناخت این واقعیت عینی ممکن است یکباره به طور کامل، دقیق و در تمام جهان و جوانب آن دست دهد و آنگاه به گفته انگلس انسان دست بر روی دست بگذارد و از اینهمه عظمت و نظام و انتظام در حیرت و شگفتی فرو رود؟ هیچکس را نمی توان یافت که از عقل سلیم برخوردار باشد و به این سوال پاسخ مثبت بدهد، به خصوص که سراسر تاریخ شناخت بشر طی هزاران سال به این سوال پاسخ منفی میدهد.

[158]- (فصل سوم همین کتاب)

واقعیت عینی «رازدار» است و «اسرار» خود را به آسانی و با رغبت بروز نمیدهد، باید او را به افشاء آنها واداشت. به علاوه او همهٔ «اسرار» را یکجا و بیکبار بدست انسان نمی سپارد، باید آنها را تک تک، ذره ذره از او بیرون کشید. در نتیجه شناخت یک روند طولانی و بی پایان است، به تدریج و پله پله پیش میرود. هر آنچه که حاصل میاید هنوز جوابگوی شناخت نیست. باید بر روی آن کند و کاو بیشتری کرد تا به واقعیت عینی نزدیک و نزدیک تر شود و هر چه کاملتر و دقیقتر در مطابقت با واقعیت عینی قرار گیرد.

واقعیت عینی اشکال و نمود های بینهایت متنوع و گوناگونی دارد، انسان با همهٔ انسان های یک دوران، آن توانائی را ندارند که این واقعیت را در تمام پیچیدگی و بغرنجی آن دریابند. شناخت همیشه جزئی از آن را در بر می گیرد. وانگهی اشیاء و پدیده ها پیوسته در جریان تغییر و تحول و تکامل اند. نتیجه این است که شناخت یک روند تکاملی دائمی است که **پایانی** بر آن متصور نیست.

در جریان پیشرفت شناخت همواره اجزاء و هسته های تازه ای بر آنچه که بدست آمده افزوده میگردد و انسان هر بار بیشتر به دریافت واقعیت عینی در کل خود نزدیک می شود بدون آنکه هرگز به طور نهائی بدان برسد. لازم به یادآوری است که روند شناخت پیوندی ناگسستنی با پایه های پراتیک انسان دارد.

نتیجهٔ منطقی روند تاریخی شناخت این است که حقیقت عینی، نسبی است، نسبی در ارتباط با کل موضوع شناخت، نسبی به این معنی که شناخت پیوسته فقط جزئی، گوشه ای از واقعیت عینی را، آن هم در درون مرز های معین در بر می گیرد، فقط تا درجهٔ معینی در مطابقت با موضوع شناخت و با واقعیت عینی است. در جریان پیشرفت شناخت همواره اجزاء و بخش هائی تازه ای بر آنچه که تاکنون حاصل آمده افزوده می گردد و انسان هر بار شناخت دقیقتر، کاملتر، گسترده تر، و عام تری کسب می کند، هر بار بیشتر به دریافت واقعیت در کل خود نزدیک می شود. حقیقت هائی که بدینسان بر روی هم انباشه می شوند حقیقت های نسبی اند که با گذشت زمان، با ارتقاء سطح دانش و تکامل تکنیک تغییر می پذیرند. اگر درست است که هر بار جزئی، گوشه ای از واقعیت عینی در حقیقت انعکاس می یابد، اگر درست است که حقیقت هر بار در مرز معینی و تا درجهٔ معینی با واقعیت عینی مطابقت دارد بدیهی است که حقیقت نمی تواند جاودانی باشد، تابع زمان است، نمی تواند لایتغیر باشد، تغییر ناپذیر است.

ذکر چند مثال به درک مطلب کمک میکند:

«سایش گرما ایجاد می کند». این حقیقتی است که انسان های ماقبل تاریخ آن را می شناختند، از طریق سایش آتش بدست میاوردند و اشیاء سرد را با سایش گرم می کردند... هزاران سال سپری شد تا در 1842 ژول همین حقیقت را تعمیم داد:

«هر حرکت مکانیکی میتواند از طریق حقیقت اصطکاک (سایش) به حرارت تبدیل شود» و آن را در عمل به اثبات رسانید. چند سال بعد مایر فیزیک دان آلمانی این حقیقت عام را بیان داشت که هنوز هم به قوت خود باقی است: *«هر شکلی از حرکت میتواند در هر مورد، تحت شرایط خاص، مستقیم یا غیر مستقیم به شکل دیگری از حرکت تبدیل شود و اجباراً تبدیل می شود»*[۱۵۹]. چه کسی در این مسیر تکاملی که در اینجا به اجمال آمده، می تواند مدعی شود که تغییری در حقیقت روی نداده و آخرین بیان مطلب همان بیان نخستین است؟ چه کسی می تواند مدعی شود که حقیقت نخستین: «سایش گرما

[159]- (انگلس: «دیالکتیک طبیعت»)

ایجاد میکند» نسبی نیست، نسبت به سطح شناخت و تکنیک زمان خود؟ آیا این سیر تکاملی حاکی از آن نیست که آخرین بیان مطلب نیز نسبی است؟

فیزیک کلاسیک را بگیریم که نیوتون پایه آن را گذارد. در آن، فضا و زمان هر دو جدا از جسم متحرک و جدا از یکدیگر، یکنواخت و همگون در نظر گرفته شده اند، سرعت حرکت همان سرعت های معمولی است که در مقایسه با سرعت نور ناچیز است. در چنین مرز هائی است که فیزیک کلاسیک بنا شد و قانون جاذبهٔ عمومی را کشف کرد که در واقع تعمیم قانون سقوط اجسام گالیله است. فیزیک کلاسیک در یک رشته از حقایق و از جمله این حقیقت که «جرم جسم با سرعت تغییر نمی کند» مدت 200 سال در محیط علمی به مثابه حقیقتی ابدی و جاودانی تلقی می شد. ده ها سال گذشت تا به تدریج عناصر نسبی بودن آن در فیزیک فراهم آمد و بالاخره منجر به پیدایش تئوری نسبیت (خاص و عام) گردید که در واقع «نفی» فیزیک کلاسیک بود. تئوری نسبیت اینشتین اثبات این حقیقت است که زمان و مکان جدا از یکدیگر و جدا از جسم متحرک واقعیت ندارد. (فضای چهار بعدی). به علاوه در سرعت های زیاد که کم و بیش به سرعت نور نزدیک اند. نه جرم ثابت میماند، نه فضا و نه زمان. اندیشهٔ جاودانی بودن زمان، مکان و جرم، افسانه ای بیش نیست، منتها در سرعت های متعارفی تغییرات آنها آنچنان ناچیز است که به چشم نمیاید، در محاسبه نیز آنچنان ناچیز که میتوان از آنها چشم پوشید. فیزیک جدید با «نفی» فیزیک کلاسیک به حقیقت تازه ای دست می یابد که گسترده تر، دقیق تر و کامل تر در مطابقت با واقعیت عینی است. فیزیک کلاسیک حقیقتی عینی ولی نسبی بود، فقط در مرز های خاص (بخصوص سرعت کم)، در سطح دانش و تکنیک معین و تا درجه ای معین در مطابقت با واقعیت قرار داشت. با تغییر امکانات عملی، فیزیک نیوتن دستخوش تغییر گردید و نمی توانست نگردد و اکنون به مثابه حالت خاصی در درون فیزیک مدرن که عام تر و گسترده تر است جای گرفته است. این نمونه نیز به روشنی خصلت تغییر پذیری و نسبی بودن حقیقت عینی را به تماشا میگذارد.

هندسهٔ اقلیدس نمونهٔ دیگری است. اقلیدس، ریاضی دان قرن سوم قبل از میلاد با تکیه بر اصولی بدیهی و با نادیده گرفتن انحناء و خمیدگی فضا، قضایای هندسی را یکی بعد از دیگری و از آنجمله این قضیه را که «مجموع زوایای یک مثلث برابر دو قائمه است» که مطهری به عنوان نفی حقیقت نسبی به وفور از آن یاد میکند به اثبات رسانید. هندسهٔ اقلیدس مانند فیزیک کلاسیک بدون شک گام بزرگی در راه شناخت حقیقت عینی بود، در مسائل عملی انسان نقش بزرگی بازی کرد و میکند و در عمل صحت خود را به اثبات رسانید. مدت دو هزار سال هندسهٔ اقلیدس را حقیقتی ابدی و جاودانی میپنداشتند. نیوتن بر آن بود که هندسهٔ دیگری جز آن که اقلیدس آفریده نمی تواند موجودیت یابد. اما در قرن نوزدهم معلوم شد که هندسهٔ اقلیدس یگانه هندسهٔ ممکن نیست و در نتیجه هندسه های غیر اقلیدسی پایه گرفت. و افسانهٔ جاودانی بودن هندسهٔ اقلیدسی را نشان داد، نشان داد که این هندسه در درون مرز های خاص و تا درجهٔ معینی مطابقت شناخت را با واقعیت عینی در بر می گیرد و گامی، پله ای در راه دستیابی به حقیقت مطلق است بدون آنکه فراموش شود که این خود حقیقتی نسبی است، هندسهٔ غیر اقلیدسی هندسهٔ اقلیدسی را «نفی» کرد. آن را به مثابه حالتی خاص، حالتی که خمیدگی فضا در آن محسوس نیست، در بر گرفت.

نمونه های دیگری مانند اتم شیمیائی و اتم فیزیکی، تئوری موجی نور و تئوری ذره ای آن، تئوری وراثتِ مندل و تئوری تکامل داروین، سوسیالیسم تخیلی، سوسیالیسم علمی و... همه حاکی از آن است که حقیقت عینی نسبی است و هر بار با واقعیت عینی در مطابقت گسترده تری قرار می گیرد.

مسلم است که واژهٔ «نفی» در اینجا در مفهوم دیالکتیکی آن به کار رفته است که صرفاً کنار زدن یا نابود کردن گذشته را نمی رساند. هر کیفیت تازه که طی تکامل شیئی یا پدیده به جای کیفیت کهنه می نشیند، این یک را نابود نمیکند بلکه فقط عناصر منفی آن را کنار میگذارد و عناصر مثبت آن را در درون خود جای میدهد. هر کیفیت نو پلکانی است در تکامل جهان مادی، پلکانی بالاتر، جامع تر و همینکه عناصر مثبت کیفیت کهنه در ترکیب حفظ می شود، ادامهٔ کاری، راه خود را در مسیر تاریخ می گشاید. از این طریق است و تنها از این طریق که تکامل جهان مادی سیر صعودی می پیماید و از ساده به بغرنج و از پَست به عالی میرود.

گفته شد که در فلسفهٔ مارکسیست حقیقت عینی، نسبی است. آیا در این فلسفه از حقیقت مطلق سخنی به میان می آید؟ مارکسیسم بدون هرگونه شائبه تزلزل و تردید به این سوال پاسخ مثبت می دهد. فقط کسانیکه از مبحث حقیقت در فلسفهٔ مارکسیست (و به طور کلی از فلسفهٔ مارکسیست) در بی خبری محض به سر می برند. چنین می پندارند که مارکسیسم به حقیقت مطلق معتقد نیست و به همه چیز از دریچهٔ نسبی بودن می نگرد و لذا پیرو مکتب نسبی (رلاتیویسم) است.

پیش از آنکه به مسئلهٔ حقیقت مطلق از دیدگاه فلسفهٔ مارکسیست بپردازیم، به یک الهام مطهری اشاره کنیم.

نگاهی به آموزش نیوتون و تئوری نسبیت اینشتین تفاوت عظیم این دو را روشن می کند: اگر فیزیک کلاسیک حرکت را فقط در سطح زمین و در سرعت های کم در نظر می گیرد (صرف نظر از قانون جاذبهٔ عمومی) به یک معنی می توان گفت که بیشتر یک پدیدهٔ زمینی است، تئوری نسبیت پدیده های فضای لایتناهی را در بر می گیرد که پدیدهٔ زمینی حالت خاصی از آن است. آیا روشن نیست که فیزیک مدرن با تغییر و تحول در فیزیک کلاسیک انسان را عمیق تر و گسترده تر به واقعیت عینی نزدیک کرده است؟ آیا روشن نیست که فیزیک کلاسیک نسبی بود و حقیقت تا درجه ای در مطابقت با واقعیت عینی قرار داشت؟

مطهری خود «توسعهٔ تدریجی معلومات و تبدل فرضیه ها در علوم طبیعی» را می پذیرد[۱۶۰]. توسعهٔ تدریجی معلومات به این معنی است که معلومات نه تنها متغیرند، ولو کمی، بلکه نسبی اند. معلومات امروزی ما نسبت به دیروز توسعه یافته است، یعنی معلومات دیروزی ما نسبی بود و معلومات توسعهٔ یافتهٔ امروزی ما هم نسبی است. در تاریخ شناخت این مسئله مانند آفتاب به چشم می خورد. معذالک او اضافه می کند این «ربطی به مادیین ندارد». اینجا سخن بر سر «مادیین یا الهیون نیست، صحبت بر سر نسبی بودنِ حقیقتِ عینی و تغییر پذیری آن است. مطهری همان حرف دکتر ارانی را می زند که می گوید: هر قدر زمان پیش میرود، اجزاء بیشتری از روابط واقعیت خارجی جزء حقیقت نسبی می شود» معذالک سخن او را محکوم میکند.

مطهری با استناد به اینکه فلسفهٔ مارکسیست حقیقت عینی را نسبی می داند این فلسفه را در کنار مکتب نسبی (رلاتیویسم) می گذارد و مارکسیست ها را نسبیون می خواند. قبلاً توضیح داده شد که مکتب نسبی از یکسو به فلسفهٔ کانت در مورد تئوری شناخت نزدیک است و از سوی دیگر مکتبی ایده آلیستی است که واقعیت عینی خارج از ذهن را نفی می کند. فلسفهٔ مارکسیست نه واقعیت عینی را نفی می کند، نه حقیقت را و نه اینکه حقیقت برای تمام انسان ها یکی است. بنابر این در اساس با مکتب نسبی هیچگونه قرابتی ندارد. اما مطهری را با حقیقت سر و کار ی نیست و سیاه بر روی سفید می نویسد:

---

[160]- (جلد 1، ص. 181)

«مادیین روی نظریه مادی بودنِ فکر و آنکه شناختن هر ادراکی ماوراء عمل اعصاب نیست، طرز شناختنِ هر چیز را با نوع ساختمان اعصاب و مغز شخص شناسنده مربوط می دانند و می گویند چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص با هم متفاوت است پس اقسام شناختن های حقیقی نیز نسبت به اشخاص متفاوت خواهد بود» [۱۶۱]

به راستی انسان از این همه مهمل گوئی در شگفت می ماند. «مادی بودنِ فکر» یعنی چه؟ در کجای فلسفهٔ مارکسیست آمده است که فکر مادی است؟ متفاوت بودنِ «نوع ساختمانِ اعصاب و مغزِ» اشخاص چه معنی دارد؟ هر دانش آموز دبیرستانی می داند که ساختمان و فونکسیون دستگاه اعصاب و مغز مانند دستگاه های دیگر در تمام انسان ها یکی است و درست به همین علت، حقیقت از انسانی به انسانِ دیگر فرق نمی کند. نسبی بودن در فلسفهٔ مارکسیست به این معنی نیست که حقیقت نسبت به اشخاص متفاوت است (که حرف پوچ و باطلی است).

مطهری علی رغم دشمنی اش با مارکسیسم گاه حرف مارکسیست ها را می زند ولی برای آنکه از مقام «روحانی» او کاسته نشود و به خصوص متهم به افتادن در دام مارکسیسم نگردد، ترفند هائی به کار می بندد تا موضع فلسفی او خدشه دار نشود. در همین مبحث حقیقت او برای آنکه انحصار را از دست مارکسیست ها بدر آورد (که چنین انحصاری مطلقاً موهوم است) از «توسعه تدریجی معلومات» و تبدل فرضیه ها در علوم طبیعی» سخن به میان میاورد و در جای دیگر با تفصیل بیشتری سخن میراند. «توسعهٔ درتدریجی معلومات» همان روند تاریخی شناخت است که فلسفهٔ مارکسیست بر آن تاکید دارد با این تفاوت که عامیانه تر و مبتذل تر است و هیچ گره ای را از معضل حقیقت نمی گشاید. با تذکر «توسعهٔ تدریجی معلومات» مطهری می خواهد بگوید که فلسفهٔ مارکسیست حرف تازه ای نمی زند، رئالیسم اسلامی نیز همین را می گوید. اما با اندکی تأمل هر کس در می یابد که چنین نیست:

200 سال فیزیک کلاسیک به عنوان حقیقتی ابدی و جاودانی بر محیط علمی جهان حکومت داشت. طی این مدت معلومات بشر تدریجاً توسعه یافتند ولی این توسعه در مواردی بسیار، هیچ ارتباطی با فیزیک کلاسیک نداشتند.

در این دوران مثلاً معلوم شد که موجودات زنده همه از یاخته تشکیل شده اند و یاخته واحد ساختمانی همهٔ موجودات زنده است، سپس ساختمان یاخته، ترکیب شیمیائی و خصوصیات فیزیکی آن مورد مطالعه قرار گرفت. در شیمی معلومات فراوانی بدست آمد، رشته های جدیدی در علوم پیدا شدند، افق دانش بشری به طور بی سابقه ای گسترش یافت، حقایق تازه ای پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. لیکن اینها همه با **حقیقت مشخص** فیزیک کلاسیک ارتباطی ندارند. آنچه که فیزیک کلاسیک را «نفی» کرد «توسعهٔ تدریجی معلومات» به طور کلی نبود. حقیقت نسبی فیزیک کلاسیک با تئوری نسبیت اینشتین «نفی» شد و حقیقت دیگری، حقیقتی عام تر، گسترده تر، به جای آن قرار گرفت که به دنیای مادی، به موضوع شناخت به مراتب نزدیکتر است. البته تئوری نسبیت اینشتین نیز یکباره بدون مقدمه از آسمان نیافتاد. «توسعهٔ تدریجی معلومات» معلوماتی در ارتباط با تفکر مکانیکی در فیزیک کلاسیک تأثیر خود را بخشید و به پیدایش تئوری نسبیت انجامید. مطهری با واقعیت «توسعهٔ تدریجی معلومات» گریبان خود را از موضوع بحث که تغییر پذیر بودن حقیقت است می رهاند و در ضمن اینگونه وانمود می کند که «توسعهٔ تدریجی معلومات» ربطی به «مدعای مادیین ندارد». این مطلب درست است ولی ربطی هم به موضوع بحث ندارد.

---

[161]- (جلد 1، ص. 176)

نکتهٔ دیگری که اشاره به آن بی فایده نیست این است که توسعهٔ معلومات بشر تنها کمی نیست. انباشت کمی معلومات با گذشت زمان کار را به دگرگونی کیفی می کشاند و این همان قانون دیالکتیکی «جهش» از کیفیتی به کیفیت دیگر است که علی الاصول مورد موافقت رئالیسم اسلامی نیست. مطهری وقتی به «توسعهٔ تدریجی معلومات» اشاره می کند و بر روی آن اصرار میورزد در واقع فقط افزایش کمی معلومات را صرف نظر از خصلت و اهمیت در نظر دارد. اما وقتی تبدل فرضیه ها در علوم طبیعی را بر آن میفزاید بدون آنکه خود بخواهد از جهش یک فرضیه به فرضیه دیگر یا جهش یک کیفیت به کیفیت دیگر پرده بر میدارد. البته هیچکس باور ندارد که فرضیه ای اعلام شود و فوراً فرضیه دیگری جای آن بنشیند. «تبدل فرضیه» یعنی دگرگونی یک فرضیه، نیازمند آن است که معلومات بشر در خطا بودن و رد آن آغاز شود، افزایش یابد. فقط در پایان چنین افزایشی است که میتوان فرضیه جدیدی را جایگزین فرضیه کهنه کرد و این در واقع همان قانون دیالکتیک مارکسیستی مبنی بر تبدیل کمیت به کیفیت و جهش از یک کیفیت به کیفیت دیگر و گسستگی در پیوستگی است. بعید می نماید که مطهری به این قانون به دیدهٔ قبول بنگرد. ولی آنچه که بر روی کاغذ آورده خواه ناخواه مصداق این قانون است. ما قبلاً دیدیم که چگونه مطهری در مورد قانون «وحدت و مبارزهٔ ضدین» موضع اولیه خود را تغییر داد و به این نتیجه گیری رسید که «شاید هم درست است»، ما نمیدانیم.» «تبدل فرضیه ها» شکلی از قانون دیگر دیالکتیک است باز هم بدون آنکه خود متوجه آن باشد.

حقیقت مطلق چیست؟

حقیقت مطلق بالاترین درجهٔ مطابقت شناخت با واقعیت عینی است و در نتیجه شناخت، دیگر از این مرز فراتر نمی رود. حقیقتِ مطلق شناخت جهان مادی است از لحاظ کمی و کیفی آنچنان که دیگر چیزی برای شناخت باقی نمی ماند و با گذشت زمان و جریان بعدی تکامل، ممکن نیست چیزی بر آن افزود یا از آن کاست و یا آن را مورد تردید قرار داد. حقیقتِ مطلق با زمان و پیشرفت علم تغییر نمی پذیرد.

حقیقتِ مطلق، به این علت که روند شناخت پایان ناپذیر است فقط راستای حرکت شناخت را در جریان تاریخ بشریت (گذشته، حال و آینده) نشان میدهد. در این راستا همواره حقیقت های جزئی تازه ای بر حقیقت هائی که در این یا آن لحظهٔ تاریخی حاصل آمده اند افزوده می شوند و روند شناخت همچنان بی پایان ادامه می یابد، مطابقت شناخت با جهان مادی به درجات بالا و بالاتری ارتقاء می یابد بدون آنکه پایان بر آن متصور باشد، بدون آنکه بتوان بر روند شناخت نقطهٔ پایانی گذاشت.

از اینکه واقعیت جهان مادی را نمی توان یکباره و در یک ضربت شناخت، ناگزیر این نتیجه گرفته می شود که هر بار در برههٔ معینی از زمان فقط جزئی، گوشه ای از آن به شناخت در می آید و هر چه زمان می گذرد، همراه با ارتقاء سطح دانش و تکامل امکانات عملی اجزاء بیشتر و بیشتری بر شناخت های قبلی افزوده می شوند. واضح است که حقیقت هائی که بدین ترتیب بر روی هم انباشته می شوند حقیقت های نسبی اند و با گذشت زمان تغییر می پذیرند. اما هر گوشه ای از واقعیت عینی که در حقیقتِ نسبی انعکاس می یابد در مطابقت کامل، با موضوع شناخت است و بنابر این مطلق است و با گذشت زمان در آن تغییری روی نمی دهد.

در فلسفهٔ مارکسیست نسبی و مطلق از یکدیگر جدائی ناپذیر اند، میان آن دو رابطه ای دیالکتیکی بر قرار است: هر مطلقی از نسبی بر می خیزد و در هر نسبی مطلقی نهفته است. شناخت، وحدت نسبی و مطلق است. هر حقیقت نسبی شامل عناصری از حقیقت مطلق است و حقیقت مطلق از طریق حقیقت نسبی حاصل می آید.

رئالیسم اسلامی که اصل «امتناع تناقض» دست و پای او را سفت و سخت بسته است باز هم در اینکه حقیقت هم نسبی است و هم مطلق بر آشفته می شود زیرا که «حقیقت» را تغییر ناپذیر و جاودانی میداند و دو دستی به این حقیقت مطلق که «ارسطو شاگرد افلاطون بود» یا «دو دو تا چهار تا» چسبیده است، البته چنین حقایق مطلقی وجود دارند و بر این دو می توان مثال های دیگری افزود: «تهران در ایران است»، «انسان مردنی است»، «پستانداران پستان دارند»، «شاعر آزاده میر زادهٔ عشقی در تاریخ 12 جمادی الاخر سال 1312 هجری قمری مطابق 1272 خورشیدی در شهر همدان تولد یافت»، «کودتای اسفند 1299 با دست رضا خان میر پنج صورت گرفت»، «مطهری پس از انقلاب 22 بهمن 1357 خورشیدی ترور شد». اینها و انبوهی از مثال های دیگر، همه حقایق مطلق اند، حقایقی که یکبار برای همیشه در جهان اتفاق افتاده و گذشت زمان در آنها تغییری نخواهد داد.

اما در فلسفهٔ مارکسیست، شناخت به این حقایق عامیانه و پیش پا افتاده اطلاق نمی شود. گرچه اینها نیز شناخت اند. منظور از شناخت، شناخت جهان مادی است، شناخت وضع، حالات، خواص و قانونمندی های آن است که پایه و اساس فعالیت عملی انسان برای تغییر جهان در جهت خواست ها و اهداف خویش است. در این شناخت، حقیقت نسبی است و حقیقت مطلق از طریق حقیقت نسبی حاصل می آید. حقیقت تا آنجا که جزئی و گوشه ای از واقعیت عینی را انعکاس می دهد و با گذشت زمان و تغییر مرز ها و شرایط، تغییر می پذیرد، نسبی است و چون در مطابقت کامل با موضوع شناخت است مطلق است و در نتیجه گذشت زمان را بر روی آن تأثیری نیست.

هندسهٔ اقلیدس و مکانیک نیوتون که قرن ها همه آنها را حقیقت مطلق و تغییر ناپذیر می پنداشتند، هر کدام دستخوش تغییر گردیدند. هندسهٔ غیر اقلیدسی به جای هندسهٔ اقلیدس و فیزیک مدرن (تئوری نسبیت اینشتین) به جای مکانیک نیوتن نشست. معلوم شد که هندسهٔ اقلیدس و مکانیک نیوتون فقط گوشه هائی از واقعیت عینی، در مرز های معین و شرایط معین اند و بنابر این نسبی اند، هندسهٔ غیر اقلیدسی و فیزیک مدرن که خود نیز نسبی اند، دو حقیقت پیشین را نفی کردند بدین معنی که عناصر نادرست و منفی آنها را (برای هندسهٔ اقلیدسی مستقیم بودن فضا و برای مکانیک نیوتون، زمان و مکان مطلق و جدا از یکدیگر و محدودیت سرعت حرکت) کنار گذاشتند و هر کدام تصویر دقیق تر و گسترده تری از واقعیت عینی بدست دادند، در همان حال هر کدام حقیقت پیشین را به مثابه حالتی خاص (در هندسهٔ اقلیدس، انحناء فضا برابر صفر، و در مکانیک نیوتون سرعت های معمولی) در درون خود جای دادند.

بدینسان حقایق نسبی پیشین در درون حقیقتی عام تر به صورت جزئی از حقیقت مطلق باقی ماندند و هنوز هم به مثابه حقیقتی مطلق بر قرارند. هنوز «مجموع زوایای مثلث (مثلثی که ما معمولاً با آن سر و کار داریم) برابر دو قائمه است»، و «نسبت محیط دائره به قطر آن مساوی عدد ثابت است» حقایقی مطلق اند که گذشت زمان، تکامل دانش و امکانات عملی در آنها تغییری پدید نیاورده و نخواهد آورد. هندسهٔ اقلیدس و مکانیک نیوتون، هم امروز در همه جا مورد استفادهٔ انسان قرار می گیرند و بدون آنها فعالیت عملی انسان امکان پذیر نیست. اتم شیمیائی با وجود آنکه تقسیم ناپذیر بودن آن خطا از آب در آمد، حقیقتی مطلق است و در تمام پژوهش های علمی و صنایع شیمیائی حضور و عمل دارد. و آنها همه گواه بر آن است که حقیقت در همان حال که نسبی است، مطلق است.

امروز انسان افق های تازه و دور دستی را در برابر خود گشوده است: فضای لایتناهی، اجرام عظیم آسمانی، جهان ذرات ریز، ژنتیک مدرن، انفورماتیک و غیره... انسان در شناخت از این افق ها هنوز در آغاز کار است. آیا در آینده در پی اینها افق های تازه و تازه تری نمایان نخواهد شد؟ شناخت انسان از واقعیت عینی بی پایان است، بی پایان در فضا، بی پایان در زمان و با پیشرفت علم و تکنیک گسترش می یابد، پیوسته حقیقت های نسبی نوینی به ظهور می رسند که در شرایط معین، گوشه های تازه ای از واقعیت عینی را انعکاس می دهند. با هر حقیقت نسبی عناصری از حقیقت مطلق به شناخت در میاید و انسان راه پر پیچ و خم و صعب العبور شناخت جهان مادی را همچنان می پیماید.

فلسفهٔ مارکسیست وقتی از شناخت سخن می گوید شناخت حرکات کمی و کیفی ماده را در فضای لایتناهی و زمان پایان ناپذیر در نظر دارد، مطهری در میان دستاورد های عظیم و حیرت انگیز شناخت جهان مادی، مانند اتم، منظومهٔ شمسی و اجرام عظیم آسمانی، قانون جاذبهٔ عمومی، تئوری نسبیت اینشتین، ژنتیک مدرن و انبوهی از دستاورد های دیگر، در میان حقایق نسبی و مطلقی که همگان را در شگفتی فرو میبرد افق دید خود را در مورد حقیقت مطلق در چارچوب دو نمونهٔ مبتذل «ارسطو شاگرد افلاطون» و «دو دو تا چهار تا» تا سر حد خفگی تنگ کرده است، هر کس می بیند که دید فلسفهٔ مارکسیست از شناخت در مقایسه با رئالیسم اسلامی تا چه پایه دورنگر، بلند پرواز و گسترده است. مطهری که از دانش و علم (در معنی واقعی آن) بهره ای نمی جوید و نمی گیرد مدعی است که فلسفهٔ مارکسیست را با علوم سر و کاری نیست. نوشتهٔ حاضر مشحون از دستاورد های علمی است که خود در تأیید فلسفهٔ مارکسیست گواهی می دهند و این هنوز گوشه های کوچکی از رابطهٔ تنگاتنگ علوم و فلسفهٔ مارکسیست را نشان میدهد. فلسفهٔ مارکسیست، دیالکتیک ماتریالیستی، علم است، بر اساس دستاورد های علوم، عام ترین قوانین حرکت و تکامل طبیعت، جامعه و تفکر و عامل ترین وابستگی ها و روابط میان اشیاء و پدیده های مادی را بدست داده است و با تکامل علوم، احکام خود را تکمیل، دقیق و غنی می کند. فقط کسانی که فلسفهٔ مارکسیست (و مارکسیسم را نمی شناسند) می توانند این واقعیت را به زیر علامت سوال ببرند یا حتی آن را انکار کنند.

پراتیک، معیار حقیقت

در شناخت تعقلی، این امکان هست که حکم، فرضیه، تئوری یا نتیجه گیری در مطابقت با موضوع شناخت نباشد. برای آنکه بتوان حقیقت را از خطا تمیز داد، باید وسیله ای، سنگ محکی در دست داشت تا به کمک آن حقیقت را از خطا باز شناخت. چنین وسیله ای در فلسفهٔ مارکسیست «معیار حقیقت» نامیده می شود. بدون چنین معیاری تشخیص درست از نادرست و حقیقت از خطا امکان پذیر نیست.

تشخیص صحیح از غلط در شناختِ دنیای خارج، چیزی نیست که اهمیت آن بر کسی پوشیده باشد. ارزش واقعی شناخت نیز از تمیز صحیح از ناصحیح نتیجه می شود. اهمیت معیار حقیقت در این است که امکان می دهد حقیقت از خطا و سره از ناسره شناخته شود. و این مسئله ای نیست که بتوان سرسری از روی آن گذشت. مطهری در این مسئله نیز مانند بسیاری مسائل دیگر تعمق نکرده است به قسمی که حتی نمی تواند سر و ته نوشته های خود را بدون تناقض گوئی و تضاد بهم بیاورد. او برای اثبات این امر که «همهٔ معلومات بشر صد در صد خطا و موهوم نیست» و حقیقت وجود دارد» می نویسد:

«حقیقی بودن و مطابق با واقع بودنِ ادراکاتِ انسان (فی الجمله) بدیهی است»[۱۶۲]

---

[162]- (جلد 1، ص. 134)

اگر ادراکات انسان از دنیای خارج حقیقت و مطابق با واقع است در این صورت امکان بروز خطا منتفی است و معلومات بشر «همه صد در صد» صحیح است (مگر آنکه منظور از ادراکات شناخت حسی باشد). اما تعریف او از حقیقت در تأیید مطلب فوق نیست: «حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس الامر» یا «قضیه ای صدق است چنانچه در مطابقت با واقع باشد»[۱۶۳]. از این عبارات و از این تعریف به هیچ وجه بر نمی آید که «ادراکات انسان حقیقی و مطابق با واقع اند»، ممکن است هم نباشند. تناقض این تعریف با عبارت فوق که «حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان بدیهی است» آشکار است. ادراکات انسان یا همه صد در صد حقیقت اند و تا آن حد حقیقت اند که در دائرهٔ بدیهیات می اوفتند و یا صدق اند چنانچه در مطابقت با واقع باشند و البته ممکن است نباشند. این تناقض را چگونه میتوان توجیه کرد آیا او به کلماتی که بر روی کاغذ می آورد نمی اندیشد یا اساساً از مبحث حقیقت و حتی در فلسفهٔ اسلامی درکی یا لااقل درک درستی ندارد؟ مطهری زیاد گفته و نوشته ولی در مسائل (و در اینجا سخن بر سر اصول اسلام و تاریخ اسلام نیست) کم غور و تفحص کرده است. در آنچه که مربوط به معیار حقیقت است یعنی در مسئلهٔ «میزان تشخیص حقیقت از خطا»، پس از آنکه عقاید دانشمندان را یک یک رد میکند، این حکم را میدهد: «مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا منطق نامیده می شود». (البته منظور او منطق صوری است). یکبار دیگر به وضوح دیده می شود که مطهری در دائرهٔ تنگ افکار، آن هم افکاری کهنه و واپسگرا دست و پا می زند و هیچیک از مسائل فلسفی را حتی برای طلبه های حوزه تا چه رسد برای جلب جوانان به فلسفهٔ اسلامی، حل نمی کند.

«معیار حقیقت منطق است» یعنی منطق به انسان امکان می دهد که حقیقت را از خطا باز شناسد. البته به کمک منطق صوری میتوان در موارد بسیاری حقیقت را از خطا تمیز داد. دیالکتیک ماتریالیستی به هیچوجه احکام منطق و اشکال تفکر و نتیجه گیری را رد نمی کند، فقط جنبه های نادرست و نارسای آنها را کنار میگذارد، آنها را دقیق تر و گسترده تر می سازد. منطق دیالکتیک یک پله بالاتر از منطق صوری است و مفاهیم، مقولات و افکار را، که بازتاب دنیای خارج اند، در حال حرکت و تکامل می بیند و نه در آرامش و سکون و به این عنوان می توان منطق صوری را حالتی از منطق دیالکتیک دانست، اما به هر تقدیر منطق ممکن نیست بتواند معیار تشخیص حقیقت از خطا قرار گیرد. علم شیمی می آموزد: آب مرکب است از دو اتم ئیدروژن و یک اتم اکسیژن. آیا این تصدیق حقیقت است یا خطا است؟ منطق چگونه می تواند تشخیص آن را بر عهده بگیرد؟ بنابر تئوری داروین همهٔ انواع موجودات زنده منشاء واحدی دارند و یکی از دیگری مشتق شده است. منطق چگونه می تواند صحت و سقم این تئوری را تمیز دهد؟ وانگهی امکان دست یافتن به حقیقت به کمک منطق به این معنی نیست که همیشه ما را به حقیقت می رساند. به این مثال (دو مقدمه – صغری و کبری – و نتیجه گیری) که شکلی از اشکال تفکر منطقی است – توجه کنیم:

1- باران می بارد هر کس زیر باران بماند لباسش خیس می شود.

2- بابا آمد و لباسش خیس است.

نتیجه گیری: پس بابا زیر باران مانده است.

آیا این نتیجه گیری که از این شکل - یکی از اشکال مهم ـ تفکر منطقی بیرون میاید حتماً حقیقت است؟ جواب سوال منفی است. می بینید که این شکل منطقیِ دست یافتن به حقیقت یقینی نیست و میتواند انسان را به اشتباه اندازد.

163- (همانجا، ص. 131 و 132)

از دیدی کلی تر، ممکن نیست منطق بتواند معیار حقیقت قرار گیرد. منطق با احکام، تصدیق ها و نتیجه گیری ها سر و کار دارد که همه در زمرهٔ اندیشه ها و افکار اند و بنابر این مانند هر حکم یا تصدیق دیگر ممکن است درست یا نادرست باشند. باید حقیقت بودن یا خطا بودن آنها مورد تحقیق قرار گیرد. چگونه ممکن است اندیشه های که ارزش آن معلوم نیست بتواند معیار برای ارزش اندیشه های دیگر قرار گیرد. لذا باید مقیاسی در دست باشد که درستی یا نادرستی احکام و تصدیق های منطق را تمیز دهد.

اصولاً هر حقیقت از آنجا که در دائرهٔ شناخت تعقلی است و بنابر این ایده ای، ممکن نیست با معیار ایده ای (منطق) سنجیده شود زیرا که این معیار ایده ای خود نیازمند معیار دیگری است که درستی یا نادرستی آن را تشخیص دهد و نتیجه اینکه معیار حقیقت را باید در حیطهٔ دیگری غیر از حیطهٔ افکار جستجو کرد.

اشتباه اساسی همهٔ مکاتبی که معیار حقیقت را به حیطهٔ شعور و ذهن بر میگردانند در این است که آنها نارسائی این نوع معیار را درک نمی کنند، توجه ندارند که معیار برگزیده از عرصهٔ ذهن باید درست بودن یا خطا بودنش مسلم باشد تا بتواند معیار صحت حکم دیگری قرار گیرد. با چه محکی درستی یا نادرستی این معیار معلوم می گردد؟ شاید با معیار ذهنی دیگری؟ اما باز هم همین اشکال در برابر ما قرار می گیرد و راه حلی پیدا نمی شود. قبلاً گفته شد که آن چیزی که مورد قبول همگان است حتماً حقیقت نیست یا مفید بودن و سودمند بودن که در مکتب پراگماتیسم به مثابه معیار حقیقت اعلام می شود نمی تواند ملاک حقیقت باشد.

اگر ملاک ذهنی معیار حقیقت نیست، پس معیار حقیقت چیست و در کجا باید آن را جستجو کرد؟ فلسفهٔ مارکسیست بر آنست که معیار حقیقت را باید در آن عرصه ای جُست که شعور را با جهان خارج پیوند می دهد، در آن عرصه ای که مقایسه میان مادی و ایده ای را امکان پذیر می گرداند. این پیوند شعور با محیط خارج فقط در عرصهٔ تأثیر متقابل انسان با محیط پیرامون، فقط در پراتیک اجتماعی بر قرار می شود. از اینرو فلسفهٔ مارکسیست بر آنست که پراتیک اجتماعی، در آخرین تحلیل، یگانه مقیاس و معیار حقیقت است. اهمیت پراتیک به مثابه معیار حقیقت در این است که:

اولاً این معیار عینی است و مستقل از ذهن و شعور انسان، با آنکه شعور آن را هدایت می کند. معیار، پراتیک عینی است زیرا که موضوع شناخت که پراتیک بر روی آن واقع می شود و نیز تأثیر متقابل میان این موضوع و انسان هر دو در عرصهٔ واقعیت عینی اند. بنابر این تشخیصی که بر این معیار مبتنی است وابسته به چیزی است که شعور و ارادهٔ انسان سر و کار ندارند.

ثانیاً پراتیک به مثابه معیار حقیقت خود مانند شناخت یک روند تکاملی است. در نتیجه هر زمان به علت محدودیت تکامل پراتیک تشخیص ارزش این با آن اندیشه علمی امکان پذیر نیست ولی با گذشت زمان و پیشرفت پراتیک میتوان ارزش آنها را روشن ساخت، یا آنها را کنار گذاشت، یا تصحیح کرد و یا بر دقت و عمق آنها افزود. هیچ معیار دیگری از چنین خصلتی بر خوردار نیست. به عنوان نمونه می توان از آن فرضیه های علمی یاد کرد که در زمان تولد خود به علت نارسائی پراتیک، امکان تشخیص ارزش آنها نیست ولی با گذشت زمان این فرضیه ها صحت خود را نشان می دهند و در ردیف تئوری های علمی در می آیند. فرضیه کپرنیک در زمرهٔ آنها است که بعداً توسط گالیله و کپلر صحت آن به اثبات رسید، یا فرضیه ساختمان اتمی ماده که با دموکریت در یونان باستان زاده شد و در قرن 18 و 19 به جرگهٔ حقایق علمی پیوست. یا فرضیه مندلیف در بارهٔ خصلت ادواری عناصر شیمیائی که با پیشرفت پراتیک اجتماعی به عنوان حقیقت مسلم شناخته شد، یا این اندیشه «مانیفست کمونیست»: «تاریخ کلیه جامعه هائی که تاکنون وجود داشته اند تاریخ مبارزهٔ طبقاتی

است»، چهل سال بعد معلوم شد که پیش از جامعهٔ طبقاتی، جامعهٔ انسانی مرحله ای از جامعهٔ بدون طبقات را از سر گذرانیده است و انگلس در سال 1888 در یادداشتی در پای صفحه، عبارت «مانیفست» را چنین معنی کرد: «یعنی تمام تاریخ که به صورت اسناد و مدارک در دسترس ما قرار دارد». یا فرضیه لنین در مورد انقلاب سوسیالیستی در یک کشور واحد، در شرایط امپریالیسم که صحت آن با انقلاب اکتبر به اثبات رسید. همهٔ اینها فرضیه ها و فرضیه های دیگر، سال ها پس از آنکه تولد یافتند به کمک روند تکاملی پراتیک به مثابه حقایق علمی مقام خود را بازیافتند.

نمونه های فوق از یک سو نشان میدهد که پراتیک در تمام دوران تکاملِ شناخت که بی پایان است، معیار حقیقت است و از سوی دیگر هر حکمی، هر تصدیقی که پراتیک در تکامل تاریخی خود بر آن مهر حقیقت زد، در جریان تکامل بعدیِ شناخت، دیگر در حقیقت بودن آن تغییری روی نمی دهد، دائرهٔ حقیقت بودن آن ممکن است تنگ تر شود یا بر عکس وسعت یابد ولی به اعتبار آن خللی وارد نمی آید.

در فلسفهٔ مارکسیست این خصیصهٔ پراتیک **جنبهٔ مطلق** معیار حقیقت است.

در یک مرحلهٔ معین از پیشرفت پراتیک، بدون شک احکام علمی، فرضیه ها و تئوری هائی تولد می یابند یا وجود دارند که پراتیک در آن مرحله هنوز قادر نیست برای آنها نقش معیار حقیقت را ایفا کند. چنین وضعی را می توان در هر برهه از زمان با بحثی که در محافل علمی در مورد یک سلسله از مسائل درگیر است مشاهده کرد. به عبارت دیگر پراتیک در لحظهٔ تاریخی معین توانائی آن را ندارد که همهٔ دستاورد های علمی آن لحظه را به مثابه حقیقت یا خطا ارزش یابی کند.

در فلسفهٔ مارکسیست این خصیصه پراتیک **جنبهٔ نسبی** معیار حقیقت است.

معیار حقیقت بنابر این دارای یک جنبه مطلق است به این معنی که در آخرین تحلیل، یگانه معیار حقیقت در تمام تاریخ تکامل بشر و پیشرفت شناخت است و یک جنبهٔ نسبی بدین معنی که هر لحظهٔ تاریخی فقط ممکن است تا آن حدودی که پیشرفت پراتیک امکان میدهد ارزش معلومات علمی را تعیین کند. معیار حقیقت در هر آن، هم مطلق است و هم نسبی و این دو را نمی توان از یکدیگر جدا کرد ولو آنکه مایه تکدر خاطر هواداران اصل «امتناع تناقض» باشد.

یادداشت ها

---

[i]– معمولاً کلمهٔ اصل به معنی ریشه و بنیاد است و وقتی از اصالت سخن میرود ناگزیر مقدم بودن بر چیزی، اصل بودن در مقابل فرع از آن استفاده می شود. مارکسیست ها بدرستی کلمهٔ اصالت را به همین معنی به کار می برند. خود «اصول فلسفه» نیز اذعان میدارد که «معمولاً در اصطلاحات فلسفی جدید اصالت به معنای تقدم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال می شود.» معذالک رئالیسم اسلامی به کلمهٔ «اصالت» معنای عینیت میدهد: «***اصالتی که در اینجا مطرح است به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معانی عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است.***» *(جلد3. ص. 39)*

*اگر اصالت به معنی عینیت باشد آنگاه تعریف رئالیسم: «**رئالیسم یعنی اصالت واقعیت خارجی**» چه مفهومی پیدا می کند؟ واقعیت خارجی عینیت را نفی نمیکند و عینیت همان واقعیت (رئل) است. نویسندهٔ اصلی «اصول فلسفه» واقعیت را بدین معنی می گیرد **که «خارج از من جهانی هست»** (جلد 1، ص. 57). جهان خارج از من جهانی عینی را در بر می گیرد. بنابر این افزودن کلمهٔ «اصالت» (عینیت) به واقعیت خارجی کار بیهوده و زائدی است. مارکسیست ها از واقعیت عینی سخن می گویند و آن را به «مادی» اطلاق میکنند. دلیل آن این است که واقعیت (رئل) هم میتواند عینی باشد و هم ذهنی. «واقعیت عینی» بخش ذهنی واقعیت را کنار میزند و بخش عینی آن را که همان جهان مادی است اراده می کند. از آن نامفهوم تر تعریف ایده آلیسم به کمک واژهٔ اصالت (عینیت) است. «**ایده آلیسم به معنای اصالت ذهن یا تصور است.**» آیا برای اصالت ذهن (در معنای عینیت که به آن داده می شود) یا به سخن دیگر برای «عینیت ذهن» میتوان معنا و مفهومی قائل شد؟ آیا جز اینست که در اینجا اصالت به معنی اصل، ریشه، تقدم به کار رفته است؟ مطلب روشنتر می شود اگر به تعریف دیگری از ایده آلیسم که در جای دیگر آمده است، توجه کنیم:*

«ایده آلیسم یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل میدانند یعنی این تصویرات را صرفاً مصنوع خود ذهن میدانند و به وجود خارجی این صورت در عالم خارج قائل نیستند *(جلد 1، ص. 56)*

صفت «اصیل» جز در معنای اصل بودن و مقدم بودن قابل درک نیست. ایده و ذهن است که سازندهٔ دنیای خارج است یعنی ایده مقدم بر ماده است و این همان تعریف صحیحی است که مارکسیسم از ایده آلیسم و تقابل با ماتریالیسم که ماده را بر ایده مقدم میشمارد بدست میدهد.

*«استاد» دیگری به نام جعفر سبحانی در درس های فلسفهٔ خود کلمهٔ «اصالت» را نیز در معنای عینیت به کار می برد. اما در نزد او نیز اصالت در واقع به معنای اصل (در برابر فرع) و علت است. او بر آنست که دو جهان «طبیعت» و «مابعد طبیعت» هر دو عینیت دارند. اما این دومی خالق اولی است. او می نویسد: «فیلسوف الهی» در حالیکه به عینیت و واقعیت هر دو جهان معتقد است و برای هر دو وجود و هستی خارج از محیط ذهن قائل است، ولی از نظر وجود، «**مابعد طبیعت را اصل و علت جهان ماده و عینیت میداند و ماده و انرژی را معلول آن**». و این بدون شک بدان معنی است که «ماوراء طبیعت» وجودی مقدم است و در عین حال آفرینندهٔ (اصل و علت) جهان مادی و طبیعت.*

به راستی چه سودی جز ایجاد ابهام و سردرگمی حاصل میابد اگر کلمهٔ «اصالت» را نه در معنای واقعی خودش بلکه در معنای عینیت به کار بریم. در واقع در همین «اصول فلسفه» اصالت در همه جا تلویحاً به معنی واقعی خود یعنی مقدم بودن و اصل بودن آمده است.

[ii]– در «اصول فلسفه و رئالیسم اسلامی» میان مفاهیم واقعیت و عینیت و واقعیت عینی تفاوتی گذارده نمی شود در حالیکه این مفاهیم دارای معنا و مضمونی واحد نمی باشند.

در مارکسیسم واقعیت (رئل) هر آن چیزی است که هست و میتواند مادی باشد یا ایده ای. عینی باشد یا ذهنی. بنابرین صرف مفهوم واقعیت برای پاسخ به مسئلهٔ اساسی فلسفه کافی نیست. مفهوم «واقعیت» سمت گیری مشخصی را ایجاب نمی کند.

عینی (ابژکتیو) هر آن چیزی است که مستقل از انسان (به مثابه فرد) و شعور او وجود دارد و میتواند مادی باشد یا ایده ای. در این معنی کوه و دشت، آب، سنگ، همانقدر عینی اند که اشکال مختلف شعور اجتماعی مانند هنر، علم، اقتصاد، مذهب و غیره... از اینرو روشن است که عینی مترادف با مادی نیست. مادی هر آنچیزی است که مستقل از شعور انسان (به مثابه نوع انسان) و در ورای آن وجود دارد در حالیکه ایده ای از طریق شعور حیات میابد.

بالاخره در مارکسیسم وقتی سخن از «واقعیت عینی» میرود منظور هر آن چیزی است که مستقل از شعور انسان و در خارج از آن وجود دارد. این اصطلاح مترادف با جهان مادی است. اضافه کنیم که «رئل» و «عینی» دارای مضمون واحدی نمی باشند، «رئل» گذشته از «عینی» شعور فرد را نیز در بر می گیرد.

[iii]– رئالیست های اسلامی به کرات این نغمهٔ زشت و ناموزون را سر داده اند که «**شکم و آنچه متعلق به شکم است برای او (انسان) اهمیت دارد.**» اقتصاد برایش ارزش دارد.« **برای آنکه حیوانی است**» (مارکس و مارکسیسم»، دفتر سوم، ص. 30). توگوئی برای این مردمان که به هر تقدیر مانند هر انسانی حیوانند، شکم و متعلقات آن حائز هیچ اهمیتی نیست. آیا این مردمان بدون آنکه لاقل قوت لایموتی در انبان شکم خود بریزند توانائی آن را دارند که قلم و زبانشان را به حرکت در آورند و منجمله بگویند «**اقتصاد متعلق به الاغ است**»؟ آیا توانائی آن را دارند که ساعت ها برای فریب توده های مردم به پرگوئی و بیهوده گوئی و روضه خوانی بپردازند؟ برای هر گونه فعالیتی اعم از بدنی، فکری یا زبانی نخست باید زنده بود و برای زنده بودن باید خورد. تغذیه آن فونکسیونی از انسان است که فونکسیون های دیگر بدان وابسته اند. خوردن غریزهٔ حیوانی است. این حقیقتی است اما انسان که نمی خورد می میرد، می پوسد، انسانی که نمی خورد دیری نمیپاید و راهی گورستان می شود. این واقعیتی انکار ناپذیر است. چرا باید با ابتذال از آن سخن گفت. مارکسیست ها نشان داده اند که بر خلاف روحانیت بندهٔ شکم نیستند ولی این بدان معنی نیست که انسان نباید بخورد، نباید بپوشد، نباید سرپناهی داشته باشد و برای تهیه اینها همه، باید آنها را تولید کرد.

شعار «**به شکم و آنچه متعلق به شکم است، اهمیت ندهید!**» فقط یک عوام فریبی است، محکوم کردن انسان به فقر و گرسنگی است، سپردن کارگران و زحمتکشان بدست استثمار بیرحمانهٔ کارفرمایان است، دعوت از کارگران و زحمتکشان است که از مبارزه به خاطر اجحافات کارفرما بپرهیزند. از همه بدتر اینکه شعار یک عوام فریب، یک واعظ غیر متعظ است. شعار کسانی است که جز به شکم نمی اندیشند و برای شرکت در مجالس سور و مهمانی سر از پا نمی شناسند.

با همین فریبکاری ها است که زعمای اسلامی به یاری استثمارگران و طبقهٔ زرمند و زورمند می شتابند.

[iv]– بیاد بیاوریم تز مشهور مارکس را در بارهٔ پراتیک: «***فلاسفه فقط به تفسیر و تبیین جهان پرداخته اند، اما سخن بر سر تغییر آن است***» این تز در همان آغاز فعالیت علمی مارکس، در 1845 و در انتقاد از فویرباخ نوشته شده است. بنابرین توجه مارکس به «پراکسیس» نه در اواسط کار است و نه در اواخر کار.

[v]– با پیشرفت علوم و به ویژه دستاورد های علمی دهه های اخیر سن جهان و وسعت آن به طور مداوم به عقب رانده شده است. اُسقف انگلیسی اشر Ussher در قرن 17 از محاسبهٔ خود این نتیجه را بدست آورد که جهان در سال 4004 قبل از میلاد آفریده شده است. روشنفکران و فلاسفه و نیز زیست شناسان و زمین شناسان این رقم را به عقب بردند. در 1749 طبیعی دان فرانسوی بوفن برای نخستین بار عمر زمین را حساب کرد و آن را بالغ بر هفتاد هزار سال دانست، سپس در یادداشت های منتشر نشدهٔ خود آن را تا پانصد هزار سال بالا برد. کانت فیلسوف شهیر آلمانی در 1755 آنجا که از پیدایش جهان سخن می گوید سن جهان را به میلیون ها سال و حتی صد ها میلیون سال می رساند. این ارقام در مقایسه با آنچه که امروز از تحقیقات کیهان شناسی در دسترس انسان است مطلقاً قابل مقایسه نیست. بنابر تئوری جدید پیدایش عالم، تئوری «انفجار بزرگ» یا همان Big Bang جهان کنونی در 16 تا 20 میلیارد سال پیش بر اثر انفجار توده ای متراکم ایجاد شده است که پیوسته گسترش می یابد. بدین ترتیب سن جهان از 4000 سال به 20 میلیارد سال به عقب برده شده است. فراموش نکنیم که این رقم اخیر هنوز سن جهان را بدست نمیدهد بلکه فاصلهٔ زمانی میان «انفجار بزرگ» و زمان حاضر است. بدیهی است تودهٔ متراکمی که دستخوش انفجار گردیده خود از چه زمانی و به چه صورت هائی وجود داشته معلوم نیست ولی قدر مسلم اینکه هر اندازه به گذشتهٔ جهان باز می گردیم برای آن آغازی نیست. جالب تر اینکه امروز کیهان شناسان با تکیه بر تئوری های فیزیک هسته ای و دستاورد های نوین کیهان شناسی برای آیندهٔ بسیار بسیار دور جهان فرضیه هائی بدست داده اند. البته فرضیه هائی که مبتنی بر اکتشافات علمی در دههٔ اخیر است. سال ده به توان صد بدشواری در تصور می گنجد. آیا این خود در جهت تأیید این حکم فلسفهٔ مارکسیستی نیست که جهان ابدی است و بر آن پایانی نمیتوان تصور کرد؟

در مورد لایتناهی بودن عالم نیز وضع به همین منوال است. اگر در گذشتهٔ نه چندان دور ستارگانی را می شناختند که یک یا چند میلیون سال نوری از زمین فاصله داشتند، امروز دورترین ستاره از زمین در فاصلهٔ 16 میلیارد سال نوری قرار دارد یعنی در فاصله (16×10^{21}) کیلومتر و به یقین این پایان جهان نیست.

جالب است که ازلی بودن ماده و حرکت آن یا به سخن دیگر ازلی بودن جهان مادی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مورد تائید قرار گرفته است. به نظر نمی رسد که نویسندگان این اثر چنین نیتی داشته اند که سخن در تأیید فلسفهٔ مارکسیست باشند ولی به هر تقدیر از زیر قلم آنها چنین تراوشاتی بیرون زده است.

در جلد 3، صفحهٔ 207 چنین میخوانیم

«هرگز نمی شود گفت زمانی بود که زمانی نبود و پس از آن زمان شد یا روزی بود که روزی نبود و سپس روز پیدا شد»

و این بدان معنی است که زمان آغاز و مبداء ندارد و ازلی است. در کنار این عبارت آمده است «زمان معلول حرکت عمومی ماده می باشد» نتیجه ای که حاصل میاید اینست که «حرکت عمومی ماده» یا ماده و حرکت آن و یا به سخن دیگر جهان مادی مانند زمان آغاز و مبداء ندارد و ازلی است. آیا این نتیجه گیری که ناگزیر از این عبارات بیرون میاید داستان آفرینش را تحت علامت سوال قرار نمی دهد؟ و آیا این نتیجه واقعاً مورد نظر دو آیت الله میتواند باشد؟

[vi]– «استادی» به نام سبحانی، مارکسیست ها را به مناسبت چگونگی طرح مسئلهٔ اساسی فلسفه (رابطهٔ ماده با ایده) به خیانت متهم میدارد. حال چرا طرح یک مسئلهٔ فلسفی، به هر صورت که باشد (و مسائل فلسفی را فلاسفه هر کدام به صورت خاصی مطرح کرده اند) خیانت است، معلوم نیست و این خیانت به کیست و چیست باز هم معلوم نیست. ولی قدر مسلم اینکه طرح مسئله به صورتی که مارکسیسم ارائه میدهد پردهٔ ریا و تزویر را از چهرهٔ رئالیسم بر می گیرد و ایده آلیسم را در پشت پردهٔ رئالیسم نشان میدهد. بدین ترتیب طرح مارکسیست ها از مسئلهٔ اساسی فلسفه مورد قبول «استاد» نیست. چون با این شکل طرح مسئله «**هر فرد بی اطلاعی در نخستین برخورد با عنوان، حق را به ماتریالیست میدهد و طرف مقابل را باطل می انگارد**». (لابد این هم یکی از «ترفند» های مارکسیست ها است!). «استاد» سپس می افزاید:

«مارکسیست ها مسئله را به شکل یاد شده در زیر مطرح می کنند:

«آیا عین (ماده) مقدم است بر ذهن (خدا و ماوراء طبیعت) و یا ذهن مقدم است بر عین؟ اگر مسئله به این شکل مطرح شود قطعاً صورت نخست قابل تصدیق است و صورت دوم قابل طرح نیست تا چه رسد که قابل تصدیق باشد. زیرا هر فرد غیر وارد (تاچه رسد به فرد وارد) میداند که عین بر ذهن مقدم است»

معلوم می شود طرح اساسی فلسفه توسط مارکسیست ها به عین علت خیانت است که مورد قبول همگان است. مورد قبول «استاد» نیز هست.

خواننده حتماً توجه دارد که مارکسیست ها از ذهن، درک و شعور و شناخت انسان را اراده می کنند و نه «خدا و ماوراء طبیعت» را که کمترین شناختی از آن ندارند و هیچکس از جمله خود «استاد» نیز شناختی ندارد. «استاد» طرح مسئله اساسی فلسفه توسط مارکسیست ها را غلط مطرح کرده و از بد روزگار همین اشتباه به زیان او تمام شده است چون خود «استاد» که البته «فرد وارد»ی است با قبول تقدم ماده بر «خدا و ماوراء طبیعت» گناه بزرگ و نابخشودنی مرتکب شده و از رئالیسم به دامان ماتریالیسم درغلتیده است. تقدم ماده بر «خدا و ماوراء طبیعت» یا به این معنی میتواند باشد که «خدا و ماوراء طبیعت» مادی است و یا به این معنی که «خدا و ماوراء طبیعت» ساخته و پرداخته مغز انسان و ذهن انسان است که گرچه در انطباق کامل با حقیقت است ولی یقیناً مورد قبول «استاد» نیست.

خوب، حال که طرح مسئله به صورتی که در فوق آمد «خیانت» است طرح درست چگونه است. «استاد» توضیح میدهد:

«اِشکال مسئله اینجا است که طرح و بحث به این شکل کاملاً فریبکارانه است زیرا خدا و ماوراء طبیعت از نظر الهی ذهنی نیستند بلکه مانند جهان عینیت خارجی دارند. چیزی که هست هر واقعیتی برای خود ابزار شناخت خاصی دارد: ماده به وسیله حس و تجربه و ماوراء طبیعت از طریق دلائل عقلی و فلسفی شناخته می شود و اگر ماوراء طبیعت به وسیلهٔ ابزار حسی شناخته نمی شود دلیل بر آن نیست که در خارج عینیت ندارد. اما رئالیسم در حالیکه به عینیت و واقعیت هر دو جهان معتقد است و برای هر دو وجود و هستی خارج از محیط ذهن قائل است ولی درجهٔ وجود «مابعد طبیعت» را اصل و علت جهان ماده و طبیعت میداند و ماده و انرژی را معلول آن»

بدین ترتیب رئالیسم «استاد» واقعیت خارج از ذهن را می پذیرد و آن را نه تنها بر طبیعت که بر «مابعد طبیعت» نیز شمول می بخشد و نتیجه می گیرد آن گرایش فلسفی را که بر عینیت جهان (طبیعت و ماوراء طبیعت) معتقد است نمی توان ایده آلیسم نامید.

«اگر کسی به یکی از واقعیت های خارج از ذهن معتقد گردد، ایده آلیست نامیدن او خیانت است». «بزرگترین خیانت علمی مارکسیسم (و باز هم خیانت، این بار از نوع علمی آن!!. ف) چنین اتهامی است که آن را متوجه رقیب های مخالف خود می نماید.»

گفتنی است که «استاد» خود از «پل فولکیه» عبارتی نقل می کند که به وضوح بر خلاف این نظر او است و او بدان توجه نکرده است. «ایده آلیست های زمان سقراط و پس از وی منکر واقعیت های خارج از ذهن نبوده اند». این بدان معنی است که ایده آلیسم می تواند واقعیت خارج از ذهن را بپذیرد و «بزرگترین خیانت علمی مارکسیسم» در این است که حقیقتی را از پرده بدر آورده است.

«استاد» سپس بر آنست که رئالیسم به این سوال که از طبیعت و مابعد طبیعت (که به گفتهٔ او مجرد و پیراسته از ماده یعنی غیر مادی است) کدامیک آفرینندهٔ دیگری است پاسخ صریح میدهد:

«در جهان بینی الهی، جهان ماده با کلیه شئون حاکم بر آن وابسته به موجود برتر، عقل و شعور والاتر و علم و قدرت بی پایانی است.»

«استاد» در جای دیگر تسجیل می کند که رئالیسم:

«در حالیکه به عینیت و واقعیت هر دو جهان معتقد است و برای هر دو، وجود و هستی خارج از محیط ذهن قائل است ولی از نظر درجهٔ وجود «مابعد طبیعت» را اصل و علت جهان ماده و طبیعت میداند و ماده و انرژی را معلول آن»

«مابعد طبیعت» که «مجرد و پیراسته از ماده یعنی غیر مادی است» همان «عقل و شعور والاتر، و علم و قدرت بی پایان است» که آفرینندهٔ جهان مادی است. عقل و شعور مقولات ذهنی اند، مقولاتی که انسان در روند شناخت آنها را می آفریند. اینکه به آنها اوصافی مانند «برتر»، «والاتر»، «بی پایان» که خود مفاهیم ساختهٔ ذهن انسانی اند بیفزایند تغییری در ذهنی بودن آنها نمی دهد، نتیجه آنکه جهان مادی آفریدهٔ ذهن است و «استاد» که در آغاز، ذهن (عقل، شعور و ادراک و...) را ساختهٔ عین یعنی طبیعت میدانست، با این بیان عین را ساخته ذهن می شمرد و عینیت جهان مادی را زیر علامت سوال می برد.

«استاد» چنانکه در پیش آمد، مدعی شد که «هر واقعیتی برای خود ابزار شناخت خاصی دارد». «ماوراء طبیعت از طریق دلائل عقلی و فلسفی شناخته می شود.» ولی هنگامیکه شناخت خود را از «ماوراء طبیعت» ارائه میدهد، نیازی نمی بیند آن را با دلائل منطقی و فلسفی همراه سازد و معلوم نمی دارد چه دلیلی بر وجود «ماوراء طبیعت» میتوان اقامه کرد. به چه دلیل منطقی یا فلسفی «ماوراء طبیعت پیراسته و غیر مادی است» و واقعاً هم چنین دلایلی نمی توان ارائه داد.

[vii]– در مبارزه با مارکسیسم غالباً به این نامه انگلس استناد شده است که مارکس و انگلس گویا از نقش افکار و ایدئولوژی در تکامل جامعه غافل مانده اند. خامه ای تا آنجا پیش میرود که حتی مفاد این نامه را تجدید نظر در مارکسیسم به حساب آورده است («تجدید نظر طلبی از مارکس تا مائو»). مفاد این نامه حاکی از آنست که نه مارکس تاثیر عوامل روبنائی را در روند تاریخ نادیده گرفته و نه انگلس. منتها آنها عامل اقتصادی را در آخرین تحلیل، تعیین کننده دانسته اند. اینک بخشی از این نامه:

«... بنابر درک مادی تاریخ، عامل تعیین کننده در تاریخ، در آخرین تحلیل تولید و باز تولید زندگی واقعی است. نه مارکس و نه من، بیش از این چیزی گفته ایم. حال اگر کسی این مطلب را تا آنجا به پیچاند که عامل اقتصادی یگانه عامل تعیین کننده است این عبارت را به سخنی سخیف و مجرد تبدیل می کند که گویای هیچ چیز نیست. وضع اقتصادی زیر بنا است، اما عوامل مختلف روبنا (اشکال سیاسی مبارزهٔ طبقاتی و نتایج آنها... اشکال حقوقی و حتی بازتاب همهٔ این مبارزات واقعی در مغز شرکت کنندگان در آنها، تئوری های سیاسی، حقوقی، فلسفی، جهان بینی های مذهبی وتکامل آنها به سیستم های دگم) تأثیر خود را بر روند مبارزات تاریخی باقی میگذارند و در بسیاری از موارد و مرجحاً شکل آنها را تعیین می کنند. تأثیر متقابل همهٔ این عوامل است که در آن سر انجام از طریق انبوه بی پایانی از تصادف ها... حرکت اقتصادی، به مثابه عامل ضروری راه خود را می گشاید...» ما خود تاریخ را میسازیم اما اولاً تحت مقدمات و شرایط معین که در میان آنها شرایط اقتصادی سر انجام تعیین کننده اند. اما شرایط سیاسی وغیره، سنت های دیوانه کننده در مغز انسان ها نقشی بازی میکنند ولو آنکه این نقش تعیین کننده نیست» (لندن 21 و 22 سپتمبر 1890)

مائوتسه دون روبنا را در مواردی تعیین کننده می شمرد. در تضاد زیر بنا و روبنا

«چنانچه روبنا (سیاست، فرهنگ وغیره) مانع تکامل زیر بنای اقتصادی شود آنگاه تحولات سیاسی و فرهنگی نقش تعیین کننده پیدا می کنند» (آثار در چهار جلد، جلد اول، ص. 509)

[viii]– زیادی یا کمی وزن مغز دلالت بر زیادی یا کمی شعور ندارد. مغز لرد بایرون شاعر بزرگ انگلیسی بیش از دو برابر مغز آناتول فرانس وزن داشت (1100– 1000 و 2230 گرَم). وزن مغز افراد عادی در اطراف 1300 گرم دور میزند.

[ix]– پیروان مکتب رئالیسم در ایران بر آنند که جوهر انسان اندیشه است و نه کار. معذالک بلافاصله پس از صدور این تصدیق مجبور اند اعتراف کنند که:

«انسان به وسیلۀ کار و ممارست با جهان خارج، مواد اطلاعات خود را از جهانِ بیرون بدست میاورد و تا ذهن از این مواد اولی غنی نشود مجال هیچگونه شناختی پیدا نمی کند» (تو گوئی دست یافتن به این مواد هنوز شناخت نیست!) «**پس از گردآوری این مواد، ذهن متقابلاً بر روی فرآورده های کار به صورت های مختلف «تعمیم»، «انتزاع» و «استدلال» عمل می کند و زمینۀ شناخت صحیح را فراهم میاورد.**»

برای اینها شناخت فقط شامل مرحلۀ تعقلی است و مرحلۀ شناخت حسی را در بر نمی گیرد. آیا وقتی تصویر دائره در مغز ما انعکاس می یابد، شناختی از این دائره دست نمی دهد چون تعمیم و استدلال و انتزاع در میان نیست. وقتی انسان قرص خورشید را می بیند و نور و حرارت آن را احساس می کند بدون شک شناختی از خورشید دارد بدون آنکه تعمیم، انتزاع یا استدلال صورت گیرد. رئالیست ها این شناخت حسی را شناخت نمی دانند و نمی خواهند بپذیرند که پروسۀ شناخت شامل دو مرحله شناخت حسی و شناخت تعقلی است و این شناخت اخیر هر اندازه هم که شکل انتزاعی، مستقل و جدا از واقعیت عینی به خود بگیرد، منشاء آن واقعیت خارج است. اگر بدون جهان خارج انتزاع و تعمیم و استدلال صورت نمی گیرد و در نتیجه شناخت دست نمی دهد و اندیشه پدید نمیاید چگونه میتوان ادعا کرد که اندیشه برکار مقدم است؟ عجب اینکه به دنبال عبارت فوق این نتیجه گرفته می شود که «**پس کار منشاء اندیشه و در همان حال اندیشه منشاء کار است**». در واقع هم از آن مقدمات هیچ نتیجه ای نمی توان گرفت جز اینکه «**کار منشاء اندیشه است».** در این صورت آنچه بر این حکم اضافه شده: «**در همان حال اندیشه، منشاء کار است**»، فقط به منظور تخطئه حکم اول است. چگونه ممکن است دو شیئی به طور متقابل منشاء یکدیگر باشند؟ آیا میتوان گفت که منشاء فصول، گردش زمین به دور خورشید است و در همانحال گردش زمین به دور خورشید، منشاء فصول چهارگانه؟ چگونه ممکن است حرارت منشاء انبساط فلزات باشد و انبساط فلزات منشاء حرارت؟ انسان از طبیعت برخاسته است ولی آیا منشاء طبیعت، انسان است؟ وغیره. به طور کلی اگر A منشاء B است B دیگر نمی تواند منشاء A باشد. البته این بدان معنی نیست که اندیشۀ که از کار منشاء می گیرد بر روی کار تأثیر نمی گذارد و آن را به پیش نمی راند. در دنبالۀ همین مطلب و برای «اثبات» تقدم اندیشه بر کار، رئالیست ها باز هم به این استدلال «منطقی» توسل جسته اند که همواره آنجا که رابطۀ متقابل دو شیئی از یکطرف «ایجابی» و «ایجادی» است و از طرف دیگر «اِعدادی» و «امکانی» تقدم با طرف ایجابی و ایجادی است، «در نتیجه» نظر به اینکه انسان علت ایجابی و ایجادی کار است و کار علت «اِعدادی» و «امکانی» انسان، پس انسان بر کار مقدم است و نه کار بر انسان. به عبارت دیگر هر علتی ناگزیر معلولی در پی دارد و بر آن مقدم است. انسان علت کار است. پس بر کار مقدم است. اما برای چنین نتیجه گیری احتیاجی به این کلمات مغلق و استدلال بی پایه و نامفهوم نیست. روشن است که تا انسانی نباشد کاری صورت نمی گیرد و این آنچنان بدیهی است که نیازی به استدلال ندارد. اما اساساً بحث بر سر تقدم کار بر اندیشه است و نه تقدم انسان بر کار.

اگر درست است که «**انسان به وسیلۀ کار و ممارست با جهان خارج مواد اطلاعات خود را از جهان بیرون بدست میاورد و تا ذهن از این مواد اولی غنی نشود مجال هیچگونه شناختی پیدا نمی کند**»، آنچه که ایجابی و ایجادی است همان کار و ممارست با جهان خارج است و در نتیجه از میان کار و اندیشه آنچه که ایجابی و ایجادی است کار است و نه اندیشه.

انسان اولیه وقتی می بیند سنگی که در مشت او جای می گیرد یا سنگی که لبۀ آن تیز و برنده است برای شکار حیوانات مناسب تر است این اندیشه در او پیدا می شود که سنگ را بتراشد و به شکلی در آورد که بهتر مورد استفاده واقع گردد و به این کار هم می پردازد. ممارست در کار اندیشه ای تازه و تازه تری در انسان پدید می آورد که به تدریج ابزار های تولید را تکامل می بخشد و انسان را در مبارزه با طبیعت مجهزتر و تواناتر می گرداند. آن تمدنی که امروز در برابر ما است ثمرۀ همین تأثیر متقابل کار و اندیشه است.

در مورد انسان اولیه سخن از انتزاع و استدلال بیجا و بیهوده است. تو گوئی بشر از آن زمان که پا به عرصۀ وجود نهاد به تعمیم و انتزاع می پرداخت. انسان البته با ساختمان مغزی خود قادر به تعمیم و استدلال است. اما برای این اعمال باید دوره های طولانی، با طبیعت و اشیاء آن سر و کار پیدا کند و آنها را در جریان فعالیت تولیدی تغییر دهد تا به تعمیم و انتزاع و استدلال بپردازد. رئالیست های اسلامی دیدشان از تاریخ بشر، از حدود تاریخ ثبت شده فراتر نمیرود و به همین علت به این پندار واهی گرفتارند که بشر گویا همیشه از روش های منطقی استفاده میجسته است.

بنابر پیروان مکتب رئالیسم، رئالیسم «**به تأثیر متقابل کار و اندیشه قائل است**» و این حکم را در رد ماتریالیسم دیالکتیک میاورند که گویا به تأثیر متقابل کار و اندیشه معتقد نیست. آنها وقتی از دیالکتیک مارکسیست سخن می گویند رابطۀ متقابل اشیاء و پدیده ها را یکی از اصول این دیالکتیک می شمارند ولی هر جا که لازم آید و از جمله در همین بحث، اصل تأثیر متقابل اشیاء و پدیده ها را در نقطۀ متقابل ماتریالسیم مارکسیست قرار میدهند. دکتر شریعتی بر آنست که مارکسیسم تأثیر متقابل ماده و فکر را نفی می کند. همکیشان رئالیست او نیز به مارکسیسم این اتهام را

می بندند که به تأثیر متقابل کار و اندیشه اعتقاد ندارد. این اِسناد از روی نادانی است یا از روی غرض؟ بدون شک نادانی و غرض هر دو دست اندر کارند. (رجوع شود به «جامعه و تاریخ» اثر آیت الله مطهری، صفحات 84 الی 87)

[x]– ارادهٔ خداوند یا جبر طبیعت مادی؟ آیا ارادهٔ خداوندی همان جبر طبیعت مادی است؟ البته چنین نیست چون ارادهٔ خداوندی «این مصالح ناخودآگاه» را به سوی هدف معینی میراند در حالی که جبر طبیعت مادی از تحولاتی که در موجودات بر طبق قوانین عینی روی می دهد مطلقاً هدفی را دنبال نمی کند. بالاخره معلوم نیست این مصالح، مجبور در دست جبر کورند یا مجبور در دست ارادهٔ آگاه!

[xi]– این تعریف از انسان با هیچ معیاری نمی خواند. بالاخره کسانی که روی پایشان راه می روند و کف دست و پیشانیشان مو ندارد، دارای شعور، اراده و هدف اند یعنی انسان اند، هیچ انسانی را نمی توان یافت که ایده آلی نداشته باشد و به خاطر رسیدن به آن تلاش نکند. بعضی ایده آل شان مال است برخی کمال، عده ای جمال، گروهی به نفسانیات می اندیشند و عده ای به جاه و مقام وغیره، بنابر دکتر شریعتی انسان کسی است که محیطش را با ایده آل خود تغییر دهد. کدام ایده آل؟ در جامعه هر طبقهٔ اجتماعی و شاید بتوان گفت هر فرد ایده آل خود را دارد. این ایده آل میتواند مقدس باشد که در این صورت مبارزه به خاطر آن، انسان را والا و ارجمند می دارد، اما می تواند نامقدس، پلید و نفرت انگیز باشد. بنابر دکتر شریعتی انسانی که بخاطر چنین ایده آلی هم تلاش می کند انسان است و دیگران حیوان ناطق!

[xii]– در ایران در شرایط سلطهٔ مذهب دوباره این اندیشه، علیرغم پوچی و بیهودگی آن جان تازه ای می گیرد، آیت الله گیلانی یکی از بزرگان جمهوری اسلامی در مقاله ای در روزنامهٔ کیهان پس از آنکه نظام شگفت آور جهان سخن به میان میاورد و اینکه «هر جزئی از اجزاء خرد و کلان این ماشین عظیم آفرینش بر منظوره هائی دلالت دارد» می نویسد:

«این همه موهبت ها (مواهب عالم) برای انسان است و انسان هدف خلقت آنها است... آفرینش آنها برای انسان است و اگر غایت خصلت آنها انسان نمی بود نقشهٔ آفرینش یقیناً نقشهٔ دیگری بوده است.»

آفریدگار «غریزهٔ اختصاص و غیرت» را به مرد عطا فرموده برای آنکه:

«جفتش مختص به وی و دست نخورده باشد که در غیر این صورت نسل ها از هم منقطع می شده، این انقطاع بنیان معیشت انسانی و زندگی دستجمعی آن را... متزلزل میساخت»!؟

یاللعجب! اگر این بیانات در پایان قرن بیستم و علیرغم دستاورد های عظیم بشر نشانهٔ قلهٔ جهالت نیست پس چیست؟

[xiii]– «علامه بزرگوار» هنوز هم درخت را مانند سنگ در عداد موجودات غیر زنده قرار میدهد و این جهالت براستی شگفت انگیز است. (اصول فلسفه و روش رئالیسم)

[xiv]– تا قبل از نیوتون وقتی جسمی توسط محرکی به حرکت در میامد چنین تصور میرفت که در درون جسم محرکی است، نیروئی است که پس از حذف محرك خارجی حرکت را مداومت می بخشد و زمانیکه این نیرو مصرف می شود جسم از حرکت باز می ایستد. در مورد جسمی که به هوا بر می خیزد و سپس فرو می اوفتد توضیح میداد که در آغاز این نیرو بر وزن جسم غلبه دارد و جسم صعود میکند اما به زودی رابطه معکوس می شود و وزن جسم بر نیروی درونی می چربد و در این صورت جسم سقوط می کند.

تئوری «نیروئی درونی» اصلاً از ارسطو است که در تمام دوران قرون وسطی باقی مانده است، نیوتون به این تئوری پایان داد. معذالك رئالیسم اسلامی دست از آن بر نداشته است و اساساً فلسفهٔ اسلامی، علیرغم پیشرفت های علمی و حتی فلسفی قرون اخیر هنوز از حدود قرون وسطی گامی هم فراتر نگذاشته است.

[xv]– D علامت دوتریوم Deuterium، ایزوتوپ سنگین هیدروژن است که وزن اتمی آن 2 است.

[xvi]– در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» به دو معنی آمده است: از یکسو به معنی واقعیت عینی خارج از ذهن و از سوی دیگر به معنی اصالت. اکنون آن را به جای همانندی گذاشته است. در منطق و فلسفه کلمات باید حد و رسم شان مشخص باشد تا از هر گونه سردرگمی و ابهام پرهیز شود. نویسندگان «اصول فلسفه» به این نکته توجه نداشته اند.